

Orbe indiano

De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867

DAVID A. BRADING





HISTORIA

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

ORBE INDIANO



La llegada de los españoles a México

DAVID A. BRADING

ORBE INDIANO

De la monarquía católica a la república criolla
1492-1867

Traducción
JUAN JOSÉ UTRILLA



Primera edición en inglés, 1991
Primera edición en español, 1991
Cuarta reimpresión, 2015
Primera edición electrónica, 2017

Título original: *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México


www.fondodeculturaeconomica.com

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar
Imagen de portada: *Plaza Mayor de México* (detalle), de Cristóbal Villalpando
Fotografía: The Art Archive at Art Resource

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-4416-9 (ePub)

Hecho en México - *Made in Mexico*

A

CELIA WU

Buscar nuevos mundos, por oro, por fama, por gloria.

SIR WALTER RALEIGH

A orillas de los ríos de Babilonia
estábamos sentados y llorábamos,
al acordarnos de Sión.

Salmo cxxxvii.1

PREFACIO

Aunque el tema de este libro se me ocurrió en 1971, cuando enseñaba en Yale, su origen intelectual se remonta más atrás, al desconcierto y la fascinación que sentí al leer por vez primera la *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac* (1813), de fray Servando Teresa de Mier, en la British Library en 1963. Tiempo después, me divirtió saber que aquel libro había desconcertado a tal punto a un inglés de la época, que Simón Bolívar escribió su célebre *Carta de Jamaica* para tranquilizarlo, asegurándole que los insurgentes mexicanos no se proponían resucitar el culto del dios azteca Quetzalcóatl, a quien Mier había identificado con el apóstol santo Tomás. Para resolver mi propia confusión, escribí *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* obra publicada en México en 1973; y, de no ser por la buena acogida que tuvo, puedo dudar de que hubiese perseverado con este libro. Al principio pensé en una serie de ensayos destinados a mostrar el interés histórico de un conjunto de autores hispanoamericanos. Con los años, el plan y la escala de la obra se modificaron considerablemente y, hacia el fin, tuve a menudo la sensación de que el libro ya existía y que mi tarea consistía, sencillamente, en descubrir su auténtica forma y contenido. Seguía constante el propósito original de exhibición o representación, lo que los historiadores griegos llamaban *mimesis*. Hay que hacer varias aclaraciones. Si la bibliografía secundaria y las notas no son más extensas es porque me he concentrado en leer las fuentes primarias, citando sólo aquellos estudios que me ayudaron a comprender las cosas. Al mismo tiempo, estoy consciente de que el libro es demasiado breve —por mucho— para tratar adecuadamente todos los textos que he analizado; así pues, sólo ofrezco una interpretación de obras a veces complejas. Si México ocupa más lugar que Perú en los capítulos que tratan de la independencia y su secuela, ello se debe simplemente a que los términos de su debate político estaban definidos en forma más sistemática que en otros lugares.

Al comienzo de lo que ha resultado ser un maratón intelectual, me dejé guiar por los escritos de Edmundo O’Gorman, John Leddy Phelan, Antonello Gerbi, Luis Villoro y Francisco de la Maza. Después, las obras de J. H. Hexter, J. G. A. Pocock y R. J. W. Evans iluminaron momentos clave de mi recorrido. El entendimiento de cómo una tradición intelectual ejerce su influencia me llegó de mis lecturas de Harold Bloom, George Kubler, Clifford Geertz, David Douglas, Edmund Wilson y Gerhard von Rad. Una conversación con Quentin Skinner y con T. C. Blanning en Cambridge aclaró mis ideas sobre ciertos puntos de la terminología cultural. Asimismo, deseo agradecer el estímulo que, en México, me dieron

Edmundo O’Gorman, Enrique Florescano, Arnaldo Córdova y Enrique Krauze; y, en Perú, Félix Denegri Luna y José Durand. En Cambridge, estoy en deuda con el Centre of Latin American Studies, donde pronuncié unas conferencias preliminares sobre Las Casas, Simón Bolívar y Garcilaso de la Vega. Sin la concesión de un año sabático en 1984-1985, por la Universidad de Cambridge, no habría podido escribir el libro; no he recibido otra ayuda económica. La versión mecanográfica final estuvo a cargo de Margaret Rankine, quien, con toda paciencia, descifró mi texto y, a menudo, corrigió mis errores. Respecto de las ilustraciones, agradezco la ayuda de Félix Denegri Luna, Enrique F1orescano, Martin Murphy y Clara García Ayluardo. Para reproducir algunas ilustraciones de libros y cuadros recibí la amable autorización de lord Methuen, la British Library, la Cambridge University Library, el Manchester College; el Museo Nacional de Antropología e Historia, de la Ciudad de México; el Palacio de Gobierno, de Caracas; el Museo Nacional de Historia, de Lima, y el Museo del Prado. Por último, deseo dar las gracias a Christopher Brading por su paciencia, y a Celia Wu por su invariable apoyo durante los nueve años que dediqué a este libro.

PRÓLOGO

En su estudio acerca de Clive de la India, lord Macaulay observó que, mientras pocos ingleses saben algo acerca de las hazañas de los británicos en el Oriente, “todo niño de escuela sabe quién aprisionó a Moctezuma y quién estranguló a Atahualpa”.[1] Pero, ¿qué hay en la literatura inglesa que pueda compararse con las cartas de Hernán Cortés o la “verdadera historia” de Bernal Díaz? Si los humanistas italianos crearon la imagen de América como de un Nuevo Mundo poblado por hombres primitivos que vivían cerca de la naturaleza, por contraste los conquistadores españoles narraron cómo minúsculos grupos de guerreros invadieron un reino con ciudades populosas y un campesinado ya establecido, y cómo derrotaron a sus enemigos en feroces combates. Y los conquistadores no se contentaron con simples descripciones de sus batallas: Cortés tenía su capellán, Francisco López de Gómara, quien celebró sus hazañas en una prosa elegante, digna de Tácito. Los humanistas españoles no vacilaron en ensalzar las proezas de sus compatriotas e hicieron encendidos elogios de las conquistas de ultramar hechas por su nación. En Chile, Alonso de Ercilla compuso los primeros versos de *La Araucana*, mientras servía en las guerras fronterizas de aquel país. Aunque inspirado por escritores del Renacimiento, su epopeya se remitía a *El Cid* y a los incontables romances que narraban batallas entre moros y cristianos. De este modo, la conquista de América generó toda una pequeña biblioteca de crónicas, narraciones y versos, entre los cuales figuran varios clásicos de la poesía y de la prosa de España.

Pero las acciones de los conquistadores fueron puestas en entredicho, enérgicamente, por Bartolomé de las Casas, el gran dominico defensor de los indios. En todos los largos siglos del imperialismo europeo, ¿dónde hubo escena comparable con el debate público celebrado en Valladolid, entre Juan Ginés de Sepúlveda y Las Casas? Si la disputa hubiese sido, simplemente, por los crímenes de los españoles en el Nuevo Mundo, habría podido compararse con el juicio de Warren Hastings, por su supuesta tiranía en la India. Pero lo que se debatía en Valladolid era la tesis aristotélica de Sepúlveda, de que los indígenas de América eran esclavos por naturaleza y, por tanto, incapaces de gobernarse a sí mismos. Como réplica, Las Casas preparó un denso tratado en que se basó en las investigaciones de los misioneros en la religión, la historia y el gobierno de los indios, para demostrar que los incas y los aztecas eran tan civilizados como los antiguos romanos y griegos. Si Las Casas denunció con tal violencia las crueldades de los conquistadores fue porque atribuyó el descubrimiento de América a una decisión providencial, de dar a los indígenas americanos los medios de

salvación. Por esta razón, Las Casas aceptó el donativo papal de 1493 como título de propiedad del dominio de España, pues la Santa Sede había otorgado a los reyes de Castilla soberanía sobre el Nuevo Mundo a condición de que aseguraran la conversión de sus habitantes.

Si a menudo se ha discutido sobre el gran debate por la justicia de la conquista española, mucho menos frecuentemente se ha observado que se reafirmó la tradición imperial y que, de hecho, fue muy fortalecida durante el largo reinado de Felipe II. En Perú, el virrey Francisco de Toledo reunió a un círculo de juristas y de teólogos que aceptaron la tesis de Sepúlveda y convinieron en que, antes de que el indígena pudiese ser un auténtico cristiano, había que enseñarle cómo ser hombre. Una parte indispensable de su educación consistía en trabajar por salarios míseros en las minas de Potosí y de Huancavelica. Lo que distinguió la nueva escuela imperial fue que, en lugar de elogiar a los conquistadores, ahora celebraba la benigna autoridad de los Reyes Católicos de España. El teólogo jesuita Joseph de Acosta afirmó que la Divina Providencia había plantado riquezas minerales en el Nuevo Mundo para atraer colonizadores, dotando así a la monarquía española de los medios financieros necesarios para defender a la Iglesia católica en Europa, contra el turco infiel y contra el hereje protestante. Cuando Antonio de Herrera por fin publicó la historia oficial de “los hechos de los castellanos” en América, citó el apoyo de Carlos V a la campaña de Las Casas en favor de los indios como prueba de la preocupación de los Reyes Católicos por el bienestar de sus nuevos súbditos. En el siglo XVII, Juan de Solórzano, docto jurista que escribió el comentario definitivo sobre las Leyes de Indias, reafirmó la providencial elección de la monarquía católica y definió como absoluta su autoridad. Para entonces, los teólogos de tendencias neoplatónicas saludaban a su rey como la imagen de Dios en la Tierra, no sólo la cabeza, sino también el alma de la comunidad.

Fue a comienzos del siglo XVII cuando surgió por vez primera el patriotismo criollo, tema central de este libro. Por entonces, los descendientes de los conquistadores y los primeros colonizadores estaban obsesionados por un continuo temor a la desposesión, por la sensación de que habían perdido sus derechos innatos, el gobierno de los países que sus antepasados habían ganado para los Reyes Católicos. Por aquella época, los españoles nacidos en América asediaban la Corona con ruegos de nombramientos para altos cargos en la Iglesia y el Estado, y habían abrazado en grandes números el sacerdocio, llenando los colegios, los capítulos de las catedrales y los prioratos en todas las principales ciudades del Nuevo Mundo. El efecto de su fervor religioso consistió en dotar a Lima y a la ciudad de México con un colosal *establishment* eclesiástico, sus numerosas iglesias construidas y decoradas en el estilo más adornado de la época barroca. Pero los criollos encontraron unos rivales formidables en las nuevas oleadas de inmigrantes de la península, cuyo predominio en el comercio y rápida adquisición de riquezas y de honores causaron entre los criollos una profunda amargura. También por entonces, la nostalgia de los criollos por la época heroica de la conquista y por

la grandeza exótica de los imperios aborígenes se intensificó con la publicación de la *Monarquía indiana,* de Juan de Torquemada, y de los *Comentarios reales de los incas,* del Inca Garcilaso de la Vega, pues en estas obras notables encontraban un persuasivo relato del origen y el desarrollo de la civilización indígena en México y en Perú, combinado con una exuberante celebración de la conquista, fuese militar o espiritual. El hecho de que ambas crónicas se basaran en Las Casas y en la élite india que había ayudado a los misioneros y los magistrados en sus investigaciones de las culturas azteca e inca significaba que habían legado a la posteridad una perspectiva sobre la historia india que difería considerablemente de las desdeñosas opiniones de la escuela imperial. Estas obras estaban destinadas a figurar como los textos fundamentales de la tradición patriótica de México y del Perú. Fue importantísimo el hecho de que una de ellas fuese escrita por un mestizo, hijo de una princesa inca, y la otra por un franciscano educado en México.

En su retrato de la Inglaterra victoriana, G. M. Young arguyó que "el verdadero tema central de la historia no es lo que ocurrió, sino lo que la gente sintió acerca de ello cuando estaba ocurriendo".[2] Si ensanchamos esta máxima para incluir lo que la gente sintió acerca de lo que había ocurrido en el pasado, entonces nos ofrece el mejor enfoque a la majestuosa secuencia de las crónicas del siglo XVII que expresaron la naciente conciencia de la identidad criolla. Leer la historia de la orden agustina, de Antonio de la Calancha, es entrar en la introvertida cultura del barroco provinciano, donde demonios y santos competían por las almas, actuando por medio de sueños y de apariciones. El que Calancha hubiese atribuido las sabias leyes de los incas a la predicación del Evangelio cristiano por el apóstol santo Tomás demostró su ambición de subyugar el pasado aborigen, uniendo así las fases inca y católica de la historia de su patria, dentro de un marco cristiano común. Sin embargo, en la práctica los criollos tuvieron dificultades para instalar al Imperio inca como fundamento de su patria, ya que en Cuzco la élite aborigen continuaba mostrándose en sus mejores ropas tradicionales, como testimonio público de sus pretensiones históricas. En efecto, los patriotas peruanos no ofrecieron ningún concepto o símbolo que hubiese servido para expresar la identidad común del Imperio andino; en cambio, su lealtad se centró en cada capital de provincia: Lima no gozaba de mayor consideración que Potosí, Chuquisaca, Cuzco o Quito. Por contraste, en la Nueva España los patriotas criollos insistían en la continuidad que había entre Tenochtitlan y la capital virreinal construida sobre sus ruinas. Existía un *corpus* de códices indios y análisis en náhuatl que ofrecía la posibilidad de una reconstrucción de la historia indígena, sobre lineamientos más imaginativos que la versión ofrecida por Torquemada. Y, algo más importante, en 1648 Miguel Sánchez publicó su relato de la aparición de la virgen María a un pobre indio, poco después de la Conquista, y de la milagrosa aparición de su imagen en el sayal del indio. El culto de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac, santuario situado sobre una colina en las afueras de la ciudad de México, atrajo la devoción de criollos y de indios, de nobles y de comunes, y pronto se extendió por todas las diócesis de la Nueva

España. La importancia de este culto consistió en afirmar que la Madre de Dios había elegido al pueblo mexicano, cualquiera que fuese su raza, para darle su protección especial. En una época en que la monarquía católica ejercía una rigurosa censura y atraía una veneración casi religiosa, el sentimiento patriótico sólo podía encontrar expresión en mitos y símbolos históricos o religiosos.

Las esperanzas que los criollos pudiesen tener de lograr cierta medida de gobierno local dentro del marco de la monarquía católica fueron disipadas por el acceso de la dinastía borbónica que, en la segunda mitad del siglo XVIII, trató de reducir sus reinos americanos a la condición de simples posesiones. En este contexto debemos recordar que, cuando George Kubler reflexionó sobre la secuencia de las formas de arte que dominaron la pintura, la escultura y la arquitectura hispanoamericanas, definió el imperio como una colonia cultural, lo que equivale a decir, a "una sociedad en que no ocurren grandes descubrimientos ni inventos, en que las iniciativas principales proceden del exterior y no de dentro de la sociedad [...]"[3] Las primeras imágenes llevadas de Europa fueron interminablemente imitadas, pero con frecuencia sufrieron deterioro, debido a la mala técnica. En efecto, las grandes transiciones de estilo, del gótico tardío y el renacentista temprano al manierismo y al barroco, del churrigueresco al neoclásico, se repitieron en la América española. Sin embargo, en ningún punto fue la supremacía europea más claramente evidente que cuando los ministros ilustrados de Carlos III interrumpieron el florecimiento final del churrigueresco mexicano en favor de un neoclasicismo árido. La propia España era una colonia cultural que desesperadamente intentaba recuperar el terreno perdido, importando ideas y expertos de Francia. Durante el impulso borbónico por revitalizar la economía colonial y explotar las riquezas de América para financiar un resurgimiento de la monarquía española, los criollos, una vez más, se encontraban excluidos de todos los cargos altos. Los jesuitas fueron expulsados y la Iglesia sometida a una resuelta campaña por reducir su autoridad y su riqueza. Al mismo tiempo, intervinieron entonces importantes historiadores europeos, que invocaban la teoría del determinismo climático para menospreciar las realizaciones culturales de incas y de aztecas, y para mofarse de los criollos. Quedaría reservado a los jesuitas americanos, exiliados en Italia, defender la posibilidad de obtener un preciso conocimiento histórico de las civilizaciones antiguas del Nuevo Mundo. Una vez más, la tradición patriótica se opuso a la escuela imperial; esta última fue extrañamente resucitada por los "filósofos" de la Ilustración. No es ninguna sorpresa descubrir que cuando el jesuita peruano Juan Viscardo y Guzmán hizo un llamado a los hispanoamericanos para liberar a sus países, citara a Las Casas y a Garcilaso y no a Voltaire y a Rousseau en apoyo de su denuncia de la tiranía española.

Cuando la invasión napoleónica de España finalmente quebrantó el poder de la monarquía absoluta, los criollos al punto exigieron autonomía y establecieron juntas en casi todas las capitales de provincia. En la América del Sur, las ideas liberales fueron bien recibidas, y las nuevas repúblicas imitaron las Constituciones de los Estados Unidos y de Francia. Simón

Bolívar invocó el credo —por entonces de moda— del republicanismo clásico, presentándose audazmente a sí mismo como héroe y patriota dedicado a la búsqueda de la gloria. Tan sólo Perú permaneció fiel a la Corona, aún obsesionado por la rebelión de Túpac Amaru, en que un descendiente de los incas había encabezado un movimiento popular para restaurar su imperio, inspirado en parte por la lectura de los *Comentarios reales* de Garcilaso. Fue en la Nueva España donde, por último, el patriotismo criollo se convirtió en ideología política, pues cuando el clero criollo incitó a las masas a rebelarse contra las autoridades coloniales, les ofreció, como estandarte y patrona, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Además, el primer Congreso que proclamó la independencia planteó audazmente el concepto de una nación mexicana que ya existía antes del advenimiento de los españoles, y que ahora se proponía recuperar su libertad, invirtiendo así la injusticia de la Conquista. Las atrocidades de los generales realistas fueron comparadas, una y otra vez, con los crímenes de los conquistadores, y Las Casas fue saludado como el Apóstol de América. Todo esto vino a unirse a la demanda del establecimiento de una República mexicana y la abolición de las leyes que hasta entonces habían diferenciado a los grupos étnicos en que se dividía la población. De hecho, el patriotismo criollo floreció, formando una ideología que proponía un republicanismo católico y un nacionalismo insurgente.

Como lo demostró la amarga experiencia de Simón Bolívar y de los insurgentes mexicanos, la destrucción de la autoridad tradicional de la monarquía católica pronto permitió surgir incontables caudillos y caciques, que llegaron a ejercer un poder despótico en sus distritos. Fue Domingo Faustino Sarmiento quien denunció a estos hombres, como principal obstáculo al progreso en Argentina, tildándolos de exponentes de la barbarie rural. En México, los restos del ejército realista impidieron que tales líderes se adueñaran del poder, pero, a su vez, se convirtieron en agentes de desorden. Después de la independencia, el patriotismo criollo de México cayó víctima del reciente conflicto entre los conservadores católicos y los radicales anticlericales. Durante la Reforma liberal, los radicales completaron el ataque de los Borbones a las riquezas y los privilegios de la Iglesia, expulsando de la vida pública al clero. Desafiados por la revuelta militar y la invasión francesa, los radicales importaron los ideales del republicanismo clásico e invitaron a sus conciudadanos a defender su patria liberal, que ahora encarnaba los principios de la Revolución francesa.

Por ello, el propósito de este libro es demostrar que, por mucho que la América española dependiera de Europa en materia de formas de arte, literatura y cultura general, sus cronistas y patriotas lograron crear una tradición intelectual que, por razón de su compromiso con la experiencia histórica y la realidad contemporánea de América, fue original, idiosincrásica, compleja y totalmente distinta de todo modelo europeo. La intensidad misma de las guerras de conquista y de independencia, la fascinación ejercida por el espectáculo de la civilización indígena, la violencia de la polémica contra la tiranía de los conquistadores y los caudillos, el notable fervor de los primeros misioneros y de la Iglesia colonial: todos estos elementos

encontraron expresión en las crónicas y en las memorias que lentamente articularon la búsqueda criolla de una entidad americana. En todo momento hubo un sutil contrapunto entre las tradiciones patriótica e imperial y entre los textos primigenios de México y del Perú. El hecho de que muchas de las máximas más queridas de la escuela imperial española fuesen después resucitadas por los historiadores de la filosofía de la Ilustración y, en adelante, repetidas por los liberales mexicanos y argentinos, sólo aumenta la complejidad del caso. Sin embargo, lo obvio es que los argumentos históricos y mitos religiosos que tan gran papel desempeñaron en la tradición patriótica siempre pudieron adquirir una resonancia política, aun si su influencia se ejerció durante siglos y no durante décadas.

Aunque la idea de este libro se me ocurrió en 1971 cuando estaba enseñando en Yale, su origen intelectual se remonta hasta el desconcierto y la fascinación que sentí al leer por primera vez la *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac* (1813), de fray Servando Teresa de Mier; después me divirtió saber que ese libro había desconcertado hasta tal punto a un inglés de la época, que Simón Bolívar escribió su célebre carta de Jamaica para asegurarle que los insurgentes mexicanos no habían tenido la intención de resucitar el culto del dios azteca Quetzalcóatl, a quien Mier había identificado con el apóstol santo Tomás. Para resolver mi propia confusión, yo escribí *The Origins of Mexican Nationalism*, publicado en México en 1973. Si ese ensayo no hubiese encontrado tan buena acogida, dudo que yo hubiese escrito este libro. Al principio, lo que tuve en mente fue una serie de ensayos destinados a demostrar el interés intrínseco de un heteróclito conjunto de autores hispanoamericanos. Pero a lo largo de los años, el plan y la gama han cambiado considerablemente y, en realidad, a veces he tenido la sensación de que el libro ya existía y que mi tarea era, simplemente, descubrir sus verdaderas forma y contenido: experiencia no insólita entre escritores. Hay que tomar en cuenta ciertas condiciones. Si la bibliografía secundaria no es extensa, ello se debe a que he estado más interesado en leer a los propios cronistas que en agotar mis energías leyendo publicaciones especializadas. Al mismo tiempo, tengo conciencia de que el libro es muy breve para tratar adecuadamente todos los textos que se analizan, y que aquí estoy limitándome a ofrecer una lectura de obras frecuentemente complejas. Si México ocupa un lugar más prominente que Perú en los capítulos que tratan de la independencia y de su secuela, ello es, simplemente, porque los términos de su debate político fueron más sistemáticamente definidos que en ninguna otra parte.

Al comienzo de lo que ha resultado ser una larga marcha intelectual, me dejé guiar por los escritos de Edmundo O’Gorman, John Leddy Phelan, Antonelli Gerbi y Francisco de la Maza. Después, las obras de J. H. Hexter, J. G. A. Pocock y R. J. W. Evans iluminaron momentos clave de la jornada. Mi comprensión del modo en que una tradición intelectual ejerce su influencia la debo a mis lecturas de Harold Bloom, George Kubler, Clifford Geertz, David Douglas, Edmund Wilson y Gerhard von Rad. Conversaciones sostenidas con Quentin Skinner

y T. C. Blanning, en Cambridge, aclararon mis ideas sobre ciertos puntos de la terminología cultural. Por lo demás, deseo agradecer el aliento que me dieron en México Edmundo O'Gorman, Enrique Florescano, Arnaldo Córdova y Enrique Krauze; y en Perú, Félix Denegri Luna y José Durand. En Cambridge, estoy en deuda con el Centre of Latin American Studies, donde pronuncié unas conferencias preliminares sobre Las Casas, Simón Bolívar y Garcilaso de la Vega. Sin la concesión de una vacación sabática anual, en 1984-1985 por la Universidad de Cambridge, no habría podido escribir el libro; no recibí ninguna otra ayuda financiera. La mecanografía final fue hecha por Margaret Rankine, quien pacientemente descifró mi texto y a menudo corrigió mis errores. Por último, deseo agradecer a Christopher Brading su paciencia, y a Celia Wu su infalible apoyo durante los nueve años en que trabajé en este libro.

O. A. B.

Cambridge, 1981-1989

PRIMERA PARTE
CONQUISTA E IMPERIO

Suprimid la justicia, y ¿qué son los reinos sino bandas de criminales en grande escala?

SAN AGUSTÍN

ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias
BAE	Biblioteca de Autores Españoles
BA	Biblioteca Ayacucho
BP	Biblioteca Porrúa
HAHR	Hispanic American Historical Review
JLS	Journal of Latin American Studies

I. UN MUNDO NUEVO

I

EN *La divina comedia*, Dante presentó a Ulises lanzándose a su último viaje, movido por un deseo de "experiencia de todas las tierras que sean y de la naturaleza del hombre, sea buena o mala". Acompañado por un pequeño grupo de fieles seguidores, el héroe griego pasa navegando ante Sevilla y Ceuta, por las Columnas de Hércules hasta las aguas del océano de Occidente, para encontrar allí, después de varios días de navegación, una gran montaña en una isla, después identificada por Dante como el Monte Purgatorio, ante el cual un terrible remolino lanza a su navío y su tripulación a una tumba debajo del mar. Ya en *Medea*, Séneca había profetizado que "después de muchos años llegará una época en que el océano soltará las cadenas de las cosas y quedará revelada una inmensa tierra, cuando Tetris descubrirá nuevos mundos y Thule ya no será última". Asimismo, el profeta Isaías auguró que las naciones de las "islas remotas", hasta entonces desconocidas, se reunirían en Jerusalén el último día. Así, cuando Cristóbal Colón (1451-1506) se aventuró a través del océano Atlántico a navegar durante 32 días por mares desconocidos antes de ver tierra, guiándose sólo por las estrellas de los cielos, los vientos y las corrientes de los océanos y una sola brújula y un astrolabio, se puso el manto de Ulises y audazmente trató de realizar las predicciones de Séneca y de Isaías. Pero mientras Dante describió a los griegos impelidos por un afán de "virtud y conocimiento", ni sus contemporáneos ni la posteridad lograron descifrar la compleja e idiosincrásica amalgama de conocimiento náutico, ambición material y presunción espiritual que lanzaron a Colón a concebir y a iniciar una empresa en apariencia tan temeraria. Hasta la actualidad, ese hombre sigue siendo un enigma para nosotros.[1]

Pocos grandes acontecimientos de la historia universal muestran una huella tan personal como el descubrimiento de América. Los portugueses necesitaron cerca de 100 años para efectuar el pasaje a la India, comenzando por una cautelosa exploración de las costas de África, y haciendo una pausa para establecer sus colonias en Madeira y las Azores, y más de una década transcurrió entre 1486, cuando Bartolomé Díaz dejó atrás el cabo de Buena Esperanza, y 1498, último viaje de Vasco de Gama a Calicut. Asimismo, aunque los ingleses, guiados por Juan Caboto, descubrieron Terranova en 1497, esta nación necesitó más de un siglo de exploración y proyectos antes de que finalmente se establecieran asentamientos

permanentes a lo largo de las costas de la América del Norte. En ambos casos, toda una serie de viajes, financiados por la Corte, los mercaderes y la nobleza precedió al resultado final y venturoso. Por contraste, Colón parece haber sido poseído por la idea de navegar por Occidente hasta Asia, en el silencio de su propio corazón, sin que nadie confirmara sus ideas y sin que casi nadie lo ayudara. Tan poderosa era su convicción de lo practicable de su viaje, que soportó siete años de desdenes en las Cortes de Portugal y de Castilla sin abandonar su empresa. Aunque casi no hay duda de que portugueses e ingleses tendrían que llegar algún día a Brasil y a Terranova, el descubrimiento de una ruta directa a través del Atlántico, desde las Azores o las Canarias hasta las Antillas, fue obra exclusiva de Colón. El hecho de que encontrara apoyo en España y no en Portugal o en Inglaterra modificó el curso de la historia. Sin su intervención personal, acaso nunca habría llegado a existir la América española.

Al mismo tiempo, no hubo nada fortuito en el descubrimiento de América. Hernando Colón, en la biografía de su padre, llama la atención del lector hacia la experiencia incomparable que Colón, basado en sus viajes, tenía del lecho marítimo del Atlántico, desde el golfo de Guinea hasta Islandia, experiencia que le permitió adquirir un conocimiento íntimo de las diversas corrientes y los vientos del océano. Durante aquellos viajes oyó historias de los cadáveres de una extraña raza de hombres que habían sido arrojados a las playas, acerca de tallas en madera, de origen desconocido, que se habían descubierto en las costas de Galway y de las Azores. Como experto navegante, Colón había adquirido todos los elementos de astronomía, geometría y álgebra que eran necesarios para los cálculos náuticos. Era hábil cartógrafo. Y, de no menor importancia, Colón complementó sus aptitudes prácticas con el estudio de la geografía: había leído la recién impresa *Geografía,* de Ptolomeo, y la *Imago mundi,* de Pierre d'Ailly. También había ahondado en la literatura de viajes: la descripción de Catay y del Gran Kan hecha por Marco Polo sólo fortaleció su decisión de llegar a Asia. En pocas palabras, Colón aprovechó plenamente el resurgimiento del conocimiento geográfico en su época y el avance de la navegación: unión de la teoría y de la práctica que ya había recibido una base institucional de los primeros decenios del siglo XV por obra del príncipe portugués Enrique el Navegante.[2] Sin este profundo interés en la exploración y el comercio de ultramar sistemáticamente proseguido, habrían sido inimaginables los viajes trasatlánticos.

El interés de la época en la expansión marítima estaba estrechamente vinculado con el interés comercial. A la zaga de los marinos portugueses, mercaderes genoveses se dedicaron a explotar las posibilidades comerciales de los trópicos, importando esclavos de África e introduciendo la plantación de la caña de azúcar en Madeira. También en esto, Colón aplicó en América las nociones y prácticas que ya estaban en operación del otro lado del Atlántico. Aunque sus primeras descripciones de las Antillas muestran su deleite por la belleza y la feracidad natural de las islas, su minuciosa apreciación de la población humana tiene el ominoso sonido de un depredador que contiene a sus hombres para calcular el mejor modo de obtener una ganancia, pues describió en estos términos a los aborígenes de La Española:

> Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hazer trabajar y sembrar y hazer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.

Sin vacilar, tomó posesión de las Indias en nombre de los Reyes Católicos e instaló una reducida guarnición para conservarlas.[3] Más aún, si como gobernador trató después de evitar los peores excesos de los colonos, lo que equivale a decir que trató de contener el rapto de mujeres, el asesinato de algunos aborígenes que resistían y la esclavización sin escrúpulos de pueblos enteros, él mismo inició el tráfico de esclavos llevándose para su exhibición a varios indios del primer viaje, y después enviando todo un cargamento de esclavos para venderlos en Sevilla. Al mismo tiempo, le obsesionó la necesidad de descubrir oro suficiente para financiar nuevas empresas y sostener a la colonia que ya existía en La Española. Desde el principio, los mercaderes genoveses residentes en Sevilla invirtieron en el comercio de Indias y, a la postre, a ellos se debió la introducción de la plantación de caña de azúcar y de la esclavitud de africanos en el Caribe. En suma, Colón puso sus habilidades náuticas al servicio del capitalismo europeo, que por entonces aún se encontraba en su fase comercial, pero ya bastante bien equipado para desarrollarse y aprovechar el descubrimiento de América.

Subrayar el carácter práctico y obstinado del gran almirante es perfectamente natural. Después de todo, fue notable que un marino genovés de humilde extracción se elevara —a sí mismo y a su familia— a las filas de la nobleza castellana, y que obtuviera a perpetuidad el título de almirante y de virrey de las islas y de la tierra del mar océano. Como resultaron las cosas, también resultó incapaz de contener a los levantiscos hidalgos españoles que acudieron en tropel a La Española, después de su segundo viaje: esta ineptitud tendría consecuencias trágicas, cuando Colón fue aprisionado y enviado de vuelta a España cargado de cadenas. El hecho de que Colón se negara a contentarse con sus descubrimientos y decidiera volver a las Antillas para buscar desde allí, una vez más, un paso a Asia, demuestra sin duda que las consideraciones de lucro material y avance social de ninguna manera nos ofrecen una explicación persuasiva o completa de sus motivos. En una carta enviada a los Reyes Católicos, en que protesta contra su detención, escribió:

> Yo debo de ser juzgado como capitán que fue d'España a conquistar fasta las Indias a gente belicosa y mucha y de costumbres y secta muy contraria, donde por voluntad divina, e puesto so el señorío del Rey e de la Reina, Nuestros Señores, otro mundo, y por donde la España que era dicha pobre es la más rica.

Si Colón buscó oro, esclavos y otros bienes tropicales, fue porque comprendió que el

comercio era necesario para sostener la colonización.[4] Sin embargo, en cuanto a sí mismo, siguió más preocupado por reunir los recursos con qué financiar sus viajes de exploración, capacitándolo así a descubrir la ruta de Catay.

Pero si eran consideraciones prácticas, por decirlo así, los medios hacia un fin, ¿cuál era el gran objetivo que animaba la búsqueda de Colón? ¿Cuál fue la fuente de su notable tenacidad de propósito en los años anteriores y posteriores a su descubrimiento de la ruta a través del Atlántico? Hay en esto un misterio que desconcertó a sus contemporáneos y que continúa asombrando a todos los que han estudiado a aquel hombre, pues Colón se opuso resueltamente a la opinión de los expertos de la época y ahondó en un cuerpo heterogéneo de textos, algunos geográficos, otros bíblicos, para argüir que el mundo era mucho más pequeño de lo que decían los cálculos de Ptolomeo, con la consecuencia de que España estaba mucho más cerca de Asia de lo que comúnmente se suponía. Basándose en Pierre d'Ailly y en el geógrafo florentino Paolo Toscanelli, Colón calculó que la distancia entre las Islas Canarias y Cipango (el actual Japón) era de no más que 2 400 millas náuticas, cifra enormemente lejana de la realidad, ya que el cálculo moderno es de 10 600 millas. Sea como fuere, observó, ¿no había declarado el profeta Esdras que seis de cada siete partes de la superficie del planeta estaban cubiertas por tierra? Precisamente porque sus afirmaciones fueron consideradas absurdas, los geógrafos y expertos marítimos de Portugal recomendaron a su monarca que negara toda ayuda a Colón, a quien consideraron un demencial visionario y no un gran marino.[5] ¿De qué serviría enviar una expedición que navegara a través de miles de millas de mar abierto con sólo la mínima oportunidad de encontrar una isla que interrumpiera el viaje?

Si el peso de los argumentos racionales y de los expertos era tan grande en contra de Colón, ¿por qué persistió en su proyecto y, de hecho, cómo logró persuadir a los Reyes Católicos de que apoyaran su aventura? Por desgracia, las fuentes disponibles no siempre nos dan una explicación clara. Tan obvia era la discrepancia entre la debilidad del argumento y la tenacidad del propósito que sus contemporáneos resolvieron el problema sugiriendo un manifiesto engaño. El primer cronista general de las Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, planteó la posibilidad de que Colón hubiese conocido a algún piloto no nombrado, de ascendencia portuguesa o andaluza que, desviado de su curso por una tormenta, hubiese llegado a América y luego retomado a la patria donde, en su lecho de muerte, hubiese informado de su descubrimiento al genovés. Así, era un conocimiento previo de la existencia y del paradero general de las Indias Occidentales el que explicaba la confianza de Colón para aventurarse al otro lado del Atlántico, conocimiento que lo sostuvo en los años de desprecio en la Corte. Esta teoría, mencionada por Oviedo sólo como posibilidad, fue presentada como hecho reconocido por Francisco López de Gómara, el segundo gran cronista de las Indias, y después fue aceptada por muchos historiadores españoles de los siglos XVI y XVII.[6] Aunque Hernando Colón escribió una biografía de su padre, en gran parte para combatir esta opinión, su obra fue publicada en el decenio de 1560 en italiano, y no recibió la atención que merecía.

Sea como fuere, para entonces la mayoría de los cronistas españoles estaban más preocupados por celebrar las heroicas hazañas de Cortés y de Pizarro que las proezas marítimas de un marino genovés.

El inconveniente de esta "explicación" es que va en contra del testimonio del propio Colón, quien empezó su diario del primer viaje afirmando que su propósito era llegar a Catay y al Gran Kan. Más aún: al parecer, se fue a la tumba persuadido de que en realidad había descubierto las costas de Asia: seguía identificando La Española con el Cipango o el Japón de Marco Polo. Su objetivo no era la extensión del conocimiento geográfico ni la apertura de nuevas rutas comerciales. En cambio, era la conversión del Gran Kan al cristianismo, seguida por una alianza contra el islam, preludio, esperaba él, de la reconquista de Jerusalén por los Reyes Católicos. En suma, Colón se consideraba el instrumento de la Divina Providencia elegido para poner en marcha los hechos que iniciarían la última época de la historia del mundo, época que empezaría antes de la Segunda Venida de Cristo y el Juicio Final. Teniendo como guías a san Agustín y a Pierre d'Ailly, Colón calculó que de los 6 000 años que duraría el mundo, sólo quedaban 155 años, periodo apenas suficiente para llevar el Evangelio a todas las naciones, convertir la humanidad a la fe cristiana y liberar los Santos Lugares. Iluminado por estas convicciones, ¿para qué necesitaba Colón simples hechos o ganancias materiales? Si hubiese hecho una pausa para calcular nunca se habría lanzado a la peligrosa aventura. Como él mismo escribió: "Ya dise que para la hesecución de la inpresa de las Indias no me aprovechó rasón ni matemática ni mapamundos; llenamente se cunplió lo que diso Isaías". El hecho de que un lego ignorante y no un gran teólogo hubiese sido escogido para este fin era tanto mayor prueba del oculto designio de la Providencia.[7]

Poco había que fuese excepcional o personal en estas cósmicas esperanzas de Colón. Desde el siglo XII, la cristiandad había tenido oleadas de expectativas milenarias: los hechos pasajeros de la historia política a veces parecían investidos de una significación profética. La reconquista de Jerusalén fue asociada al inminente ascenso al poder de un emperador universal, un nuevo Carlomagno, elegido para unir Europa y derrocar el islam. En España, la emoción generada por la final reconquista de Granada en 1492, seguida por la expulsión de los moros y los judíos, encontró expresión en el elogio patriótico y religioso de los Reyes Católicos como instrumentos preferidos por la Providencia, sentimientos expresados tanto en la Corte como en los círculos eclesiásticos. ¿Resulta excesivo sugerir que si los monarcas españoles decidieron pasar por alto la opinión de los expertos y dar ayuda financiera a Colón en su primer viaje, fue, en gran medida, porque compartían la euforia religiosa ocasionada por sus victorias sobre los moros? Aquí conviene recordar que el nexo vital entre Colón y la Corte era el fraile franciscano Juan Pérez, miembro de la rama observante de la orden, que en España había sido poderosamente influida por ideas milenarias de Joaquín de Fiore, abate calabrés del siglo XII. Además, Colón rindió homenaje a dos franciscanos, Juan de Marchena y Juan Pérez, como los únicos que lo habían apoyado durante los infructuosos años anteriores a

1492. Sin duda, si hubiese estado simplemente preocupado por intereses comerciales o privados no habría obtenido ese apoyo: fue precisamente la perspectiva de reanudar la misión a China —los franciscanos ya habían enviado una misión a Pekín en el siglo XIII—junto con la insinuación de que acaso fuese inminente la última época de la humanidad, la que movió a Pérez a obtener el apoyo real al viaje de exploración.[8]

De manera irónica, fue precisamente este sentido de un designio providencial y de elección el que impidió a Colón reconocer que había descubierto un nuevo mundo. En cambio, en su tercer viaje, emprendido en 1497, identificó el caudaloso Orinoco como uno de los cuatro ríos que regaban el Jardín del Edén, observación que lo llevó a concluir que había descubierto el sitio original del Paraíso. Esta identificación pareció confirmada por el hecho de que los sabios medievales habían colocado el Paraíso en la extremidad más remota del Asia. Además, cuando, en su cuarto viaje por las costas de la América Central, Colón descubrió pruebas de abundante oro en Veragua, afirmó que la provincia era la bíblica Ofir, las minas de las que Salomón había tomado el oro para construir el templo de Jerusalén. ¿Qué podía ser más apropiado que esas mismas minas, ahora redescubiertas, permitieran a los Reyes Católicos liberar del islam la Ciudad Santa? En este contexto, escribió Colón: "El oro es excelentíssimo; del oro se hace tesoro, y con él quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso".[9] En su relato del desastroso cuarto y último viaje, de 1504, cuando sus naves fueron azotadas por tempestades, sus partidas de desembarco fueron emboscadas por indios hostiles y su mal disciplinada tripulación se amotinó, Colón confesó que llegó a temer por las vidas mismas de su hijo y de su hermano, que lo acompañaron. En un momento de agotamiento y de desesperanza, cayó en un profundo sueño, sólo para oír una voz que le recordaba que era Dios Todopoderoso el que "te las dio por tuyas [las Indias] […] de los atamientos de la mar Occéana, que estavan cerrados con cadenas tan fuertes, te dio las llaves". ¿No gozaba ahora de fama el almirante por toda la cristiandad? ¿Qué más había hecho Dios por Moisés o por David, "que de pastor hizo rey en Judea?"[10] Antes de embarcarse en esta última expedición Colón había encargado a un monje cartujo que compilara una antología y profecías tomadas de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia, elegidas todas ellas para iluminar la significación espiritual de los descubrimientos. Sin duda, el éxito de sus primeros viajes robusteció la convicción de Colón de que había allí una elección divina; pero haremos bien en recordar que tenía ya unos 40 años cuando se embarcó para cruzar el Atlántico, de modo que la realización de sus esperanzas y de sus planes probablemente confirmó esa convicción, en lugar de iniciarla. ¿Cómo se apoderó de su mente y de su espíritu esa idea? Las fuentes informativas guardan silencio.

II

Aunque el breve relato hecho por Colón de su primer viaje fue publicado en Barcelona casi inmediatamente a su regreso a España, y despertó considerable atención por toda Europa, fue el *Novus mundus* de Américo Vespucio (1503) el que captó la imaginación de las clases educadas: su elegante prosa latina pronto fue traducida a las principales lenguas europeas. Tan grande fue su circulación que en 1507, cuando Martín Waldeseemüller, cartógrafo alemán, fue comisionado para ilustrar una edición de las cartas de Vespucio con un mapamundi, audazmente Waldeseemüller llamó América al continente recién descubierto, aunque aplicando el nombre a la masa de tierra situada debajo del Ecuador, y sin embargo, Vespucio era poco más que un aventurero florentino, un piloto subordinado en las expediciones de los portugueses, que en sus cartas a Lorenzo de Médici y a otras luminarias trató de dar la impresión de que él había sido el primer descubridor del Nuevo Mundo.[11] Su verdadera realización fue esencialmente literaria, pues *Novus mundus* es una fábula renacentista, un cuento relativamente breve y sencillamente escrito, de una travesía hasta costas desconocidas. Desprovista de todo detalle circunstancial o ruego personal, enfocaba directamente el Nuevo Mundo y sus habitantes, haciendo pocas menciones de los intrusos europeos o de sus nefastas actividades de esclavistas. Fue cual si los relatos poéticos de autores clásicos como Luciano y Virgilio, respecto de la edad de oro de los primeros hombres que vivieron en los bosques, se revelara ahora que existían, en realidad, del otro lado del Atlántico.

Es inconfundible la emoción que puede notarse en las descripciones de Vespucio. Allí estaba todo un continente, en lugar de una nueva cadena de islas, cubierto de inmensos árboles y densos bosques, poblado por incontables especies de aves y bestias desconocidas en Europa, ninguna de ellas catalogada por los antiguos naturalistas; los cielos mismos mostraban un diferente sistema de estrellas. Este nuevo mundo, declaró Vespucio, ofrecía un terreno tan propicio a la habitación humana que "si va a descubrirse el paraíso terrenal en alguna parte del mundo, no estará muy lejos de estos países". En resumen, era "un continente habitado por más multitud de pueblos y animales (que) nuestra Europa o Asia o bien Africa". Esta imagen de un paraíso terrenal fue sostenida por la observación de que los aborígenes de aquellas tierras iban completamente desnudos, moraban libremente unidos, sin las limitaciones de la propiedad individual, de ley o religión, y estaban casi libres de enfermedades o del azote de la peste. "Tampoco tienen sus propios bienes, sino que lo tienen todo en común. Viven juntos sin rey, sin autoridad, y cada uno es señor de sí mismo." Este idilio tropical recibió un toque picante, por la insistencia de Vespucio en que las relaciones sexuales eran gobernadas por absoluta libertad, siendo la promiscuidad la regla, y desconocido el matrimonio. Además, las mujeres eran bellas y cariñosas, y ávidamente buscaban los abrazos de cualquier europeo que pasara. En suma, los habitantes de este otro Edén "viven según la Naturaleza y puedan llamarse más justamente epicúreos que estoicos".[12]

En sus *Cartas* posteriormente publicadas, Vespucio intensificó la que era la única nota disonante en esta imagen del hombre natural, cuando confesó que los habitantes del Nuevo

Mundo gozaban luchando entre sí, aunque sin mucha habilidad u orden, y que devoraban la carne de sus cautivos con considerable placer. De hecho, el carácter pugnaz y la crueldad de los hombres y la promiscuidad misma de las mujeres llevaron ahora a Vespucio a concluir que "su modo de vivir es muy bárbaro". También reconoció que los indios lanzaban frecuentes ataques contra los visitantes europeos. Sin embargo, aún sostuvo que sus guerras se derivaban más de un deseo de venganza que de ambición de poder o riqueza, pues el oro sólo les servía como adorno, no intercambiaban bienes en comercio y vivían contentos con lo que la Naturaleza les daba. En todo esto, Vespucio ofreció una imagen notablemente fiel del salvaje ideal, sembrando semillas ideológicas que serían cosechadas con considerable energía a lo largo de siglos.[13]

El grado en que las preocupaciones del Renacimiento determinaron el modo en que fue visto el Nuevo Mundo aparece inmejorablemente en *De orbe novo* (1514), colección de cartas escritas en latín estilizado al cardenal Ascanio Sforza y al papa León X por Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), humanista milanés que residía en la Corte española. Cansado de su tarea de enseñar latín y letras a los recalcitrantes vástagos de la nobleza castellana, Pedro Mártir se dedicó a mantenerse al corriente de las noticias más recientes de los descubrimientos nuevos, conversando con Colón y otros exploradores, con objeto de enviar el resultado de sus investigaciones a Italia. Como Vespucio, Pedro Mártir audazmente caracterizó a los habitantes de las Indias en términos tomados de la literatura clásica, observando que, "van desnudos, no conocen ni pesos ni medidas, ni esa fuente de todas las desgracias, el dinero; viven en una edad de oro, sin leyes, sin jueces mendaces, sin libros […]"[14] Los indios no sólo desconocían la escritura, sino que también practicaban un comunismo primitivo, ya que "entre ellos la tierra pertenece a todo el mundo, lo mismo que el sol y el agua. No conocen ninguna diferencia entre *meum* y *tuum*, esa fuente del mal […]" Estaba aquí, pues, la imagen de una sociedad que aún vivía en alguna etapa de existencia humana anterior a la Caída, etapa familiar para cualquier lector de las *Metamorfosis* de Ovidio, hábilmente mostrada para ofrecer una implícita crítica a la Europa de la época. Al mismo tiempo, Pedro Mártir reconocía el predominio de la guerra entre los pueblos y expresaba su repugnancia ante los informes de canibalismo practicado por los caribes en sus ataques a otras islas. Como buen sacerdote que escribía para beneficio de dignatarios eclesiásticos, no hizo ningún comentario sobre la supuesta promiscuidad de las mujeres.

Apreciando prontamente el valor de las narraciones de viajeros, Pedro Mártir declaró que los informes sobre las relaciones aborígenes le parecían mucho más interesantes que todas las historias de Luciano, pues en lugar de ficciones poéticas, trataban las realidades de las creencias humanas. Asimismo, al enterarse de que entre algunas tribus era común insertarse una pieza de oro en los labios para embellecerse, se maravilló ante lo relativo de los gustos humanos y las normas de belleza. "Lo que a ellos les parece elegante, nos parece horrible. Este ejemplo muestra la ceguera y la insensatez de la especie humana; asimismo, muestra

cuánto nos engañamos. Los etíopes creen que el negro es color más bello que el blanco, mientras el hombre blanco piensa lo contrario. Cada país sigue su propia fantasía.” Fue esta disposición a apreciar la novedad y a aceptar la divergencia de las normas europeas la que hizo que Pedro Mártir admirara los discos de oro y el elaborado plumaje azteca que Cortés envió desde México, exclamando: “Nunca he visto nada que con su belleza deleitara más alojo humano”.[15]

En sus primeras cartas, Pedro Mártir celebró los descubrimientos, en términos tomados de las fábulas clásicas; luego, hizo la crónica de las hazañas de los españoles con creciente desaprobación. Ya había notado que los hombres que acompañaron a Colón en su segundo viaje eran “en su mayor parte vagabundos indisciplinados e inescrupulosos, que secuestraban mujeres”. Después, al enterarse de las disputas y asesinatos que empañaron la conquista del Darién en la América Central, se lamentó: “Esos descubridores de nuevos países se arruinaron o se agotaron por su propia locura y sus luchas civiles, sin poder alzarse en absoluto a la grandeza de los hombres que realizan tan maravillosas hazañas”. Cierto, nunca dejó de asombrarse ante el valor indómito de los españoles, especialmente cuando llegaron noticias de la conquista de México por pequeños grupos de aventureros, pero empezaron a cansarle los persistentes informes de conflictos civiles entre los conquistadores y el mal trato que daban a la población aborigen; una vez más, comentó los hechos del Darién diciendo que no era “más que matar y ser muerto, masacrar y ser masacrado”.[16]

En las últimas cartas de *De orbe novo*, publicadas en 1530 después de su muerte, Pedro Mártir informó a Europa de la esclavización y ulterior destrucción de la población aborigen de las Antillas. La conquista, el hambre y la enfermedad, especialmente la viruela, eran culpables de miles de muertes, pero a la postre, juzgaba Pedro Mártir, eran las demandas del trabajo forzado para los indios, junto con el maltrato que recibían sus trabajadores, las causas principales de aquella catástrofe demográfica sin paralelo. “Estos sencillos naturales desnudos estaban poco acostumbrados al trabajo, y la inmensa fatiga que hoy sufren trabajando en las minas está matándolos en grandes números.” Condenó la esclavización de los isleños de las Lucayas que fueron aprisionados y enviados a La Española, sólo para morir allí “agotados por la enfermedad y el hambre, así como por el exceso de trabajo”. Aunque tuvo cuidado de observar que el Consejo del Rey había promulgado severas leyes destinadas a proteger a los infortunados aborígenes del Nuevo Mundo, concluyó que los españoles, “llevados por el amor al oro, se vuelven lobos insaciables”.[17] Y sin embargo, las conquistas y el imperio se habían justificado por la promesa de predicar el Evangelio a los indios: ¿no había peligro, preguntó Pedro Mártir, de que la Providencia castigara a España por esta blasfemia?

El efecto combinado de Vespucio y de Pedro Mártir consistió en legar una imagen del Nuevo Mundo y de sus habitantes que no abandonaría la imaginación de Europa durante los siglos venideros. Era como si los clásicos hubiesen cobrado vida: los relatos de los viajeros modernos confirmaban el cuadro de los primeros hombres, ya trazado por los antiguos poetas

y satíricos. En los bosques tropicales, la humanidad aún vivía como en los comienzos de la especie, siguiendo los dictados de la naturaleza, libre de las convenciones y leyes de la civilización. He aquí una línea de pensamiento que fascinaría a humanistas del Renacimiento y a filósofos de la Ilustración. Fue el humanista francés Michel de Montaigne (1533-1592), quien en su influyente ensayo "De los caníbales" desarrolló las implicaciones de las reflexiones de Pedro Mártir, haciendo con ello una crítica escéptica de todos los cánones absolutos de gusto, moral y modales. ¿En qué, preguntó, era superior la cristiana Europa al pagano Nuevo Mundo? Los salvajes indios que visitaban Francia se escandalizaban ante la servidumbre y pobreza del campesinado francés, acostumbrados como estaban a la libertad de sus selvas brasileñas. ¿Por qué debían preferirse la extravagancia y los costosos ropajes de Europa, sobre los simples plumajes de los aborígenes? Más aún, si los indios eran culpables de crueldad en sus tierras, ¿no habían mostrado los españoles mayor barbarie aún, al esclavizar y masacrar pueblos enteros? ¿Qué era peor, comerse a un hombre una vez muerto, o darlo a devorar vivo a los perros? De este modo, Montaigne a la vez defendió a los aborígenes del Nuevo Mundo contra la acusación de simples salvajes, más cercanos de las bestias que de los hombres, y pintó sus modales y su sociedad como una norma de conducta natural por la cual medir y condenar a la Europa contemporánea, y en particular, fustigar a España, opresora de Italia y enemiga de Francia.[18] En todo este ciclo de discusiones siempre se citaron como ejemplos los habitantes de las Antillas y de Brasil; relativamente poca referencia se hacía a los pueblos de México y del Perú: el salvajismo natural, y no la civilización ajena, era la imagen del Nuevo Mundo preferida por los humanistas.

III

El año 1492 fue clave para España, año de guerra y exploración, lleno de euforia patriótica. Si el descubrimiento de una ruta a través del Atlántico abría el camino a los asentamientos de ultramar, la caída de Granada marcó la culminación de una lucha, vieja ya de siglos, por reconquistar la península a la dominación musulmana. Ambos trascendentales acontecimientos brotaron de la unión de las coronas de Castilla y de Aragón en 1474, pues fueron los recursos sumados y la fuerza política de los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, los que permitieron a los españoles sostener una campaña de 10 años contra el reino moro, y luego financiar la expedición de Colón al Caribe. Huelga decir que, en la estimación de la época, fue la victoria sobre el Islam la que causó mayor júbilo, especialmente porque la partida del rey moro con su nobleza fue acompañada por la expulsión de todos los judíos profesos de España. Mientras en un tiempo los fieles de las tres creencias habían vivido en relativa armonía, en adelante sólo se toleraría el cristianismo más ortodoxo. Ya en el Concilio de Basilea de 1434-1436, los delegados de Castilla habían exigido precedencia sobre los ingleses, citando los servicios de

su monarca en defensa de la cristiandad contra los musulmanes. A mediados del siglo XV, cronistas patriotas celebraban a los belicosos antepasados góticos de los castellanos, y a la vez declaraban que sus reyes habían sido elegidos por la Providencia para encabezar la perenne guerra contra el islam.[19] Así pues, no es de sorprender que la caída de Granada intensificara el ambiente de expectativas mesiánicas que recorrió España así como otros muchos países de la Europa occidental a finales de la Edad Media. Fueron tales consideraciones las que motivaron el envío de una expedición, en 1509, al norte del África, que logró tomar el puerto de Orán. Más importante, en el marco de la política europea, fue la campaña de Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, quien en 1503 derrotó unas fuerzas francesas en el sur de Italia, reivindicando así la pretensión dinástica del rey Fernando al reino de Nápoles y Sicilia. El círculo de engrandecimiento territorial fue completado por la adquisición de Navarra, con lo cual todos los Estados de la Península, salvo Portugal, quedaron al fin unidos bajo un rey común. En una sola generación, los Reyes Católicos habían transformado España, de un conglomerado de Estados fronterizos, en una poderosa monarquía que ocupaba el centro mismo de la política y la guerra en Europa. No es de sorprender que humanistas italianos elogiaran a Fernando de Aragón como encarnación misma del estadista.

En la propia España, cronistas y humanistas rivalizaban por celebrar los grandes acontecimientos de aquellas décadas. En su *Gramática de la lengua castellana* (1492), Antonio de Nebrija (1444-1522), sobresaliente humanista español educado en Salamanca y en Bolonia, declaró que el ejemplo de los antiguos griegos, judíos y romanos demostraba, fuera de toda duda, que "la lengua siempre fue compañera del imperio"; la literatura y la conquista florecían en unión. Por consiguiente, informó a la reina Isabel, había formado su gramática con el objeto de hacer de la lengua castellana el medio apropiado para la composición de narraciones históricas, que pronto serían escritas, destinadas a asegurar que "no perezca el recuerdo de vuestras hazañas". De hecho, con perceptible emoción, Nebrija proclamó que "esta gran compañía que llamamos reino y república de Castilla" estaba en marcha, purificada ahora su religión, unido su pueblo, victoriosas por doquier sus armas. Y los hechos justificaban, sin duda, esta retórica. En una ulterior historia de los Reyes Católicos, Nebrija observó que el curso del imperio había corrido siempre hacia Occidente, de Persia a Roma, y añadió:

> Y ahora, ¿quién no ve que, aunque el título del Imperio esté en Germania, la realidad de él está en poder de los reyes españoles, que, dueños de gran parte de Italia, y de las islas del Mediterráneo, llevan la guerra al África y envían su flota, siguiendo el curso de los astros, hasta las islas de los Indos y el Nuevo Mundo, juntando el Oriente con el límite occidental de España y África?[20]

El triunfo de las armas españolas fue acompañado por un poderoso brote de actividad, virtualmente en todos los aspectos de la vida cristiana en la Península. La decisión de los Reyes Católicos de nombrar a Francisco Jiménez de Cisneros, ascético fraile franciscano, como arzobispo de Toledo y primado de España, expresó su resolución de purgar el gobierno de la Iglesia de sus peores abusos. En gran parte gracias a su intervención, el movimiento de reforma y renovación de las órdenes mendicantes tuvo gran éxito entre los franciscanos, la comunidad más numerosa, transformada por la victoria del ala observante sobre el ala de los laxos "conventuales". De manera similar, los dominicos recibieron inspiración de las austeras prédicas de su cofrade florentino, Girolamo Savonarola. Fue este poderoso movimiento de renovación religiosa, ya iniciado antes de la explosión de la Reforma en Alemania, el que echó los cimientos de la época heroica de la Iglesia española, cuando una verdadera pléyade de santos dejó su huella en la Reforma católica de Europa, huella que no sería borrada hasta llegar la Ilustración. Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz no fueron sino los más destacados de toda una generación de santos y ascetas que intentaron escalar los muros del cielo, mostrando la misma heroica energía y tenacidad de propósito que sus análogos seculares mostraban ante los muros de Granada y las calzadas de México.

Al mismo tiempo, la vida intelectual de España experimentó una marcada intensificación. En esta esfera también intervino el cardenal Cisneros, fundando una nueva universidad en Alcalá con cátedras especiales de griego y de teología escolástica, y aportando fondos para la publicación de la primera Biblia políglota, con textos paralelos en hebreo, griego y latín. En España, como por toda Europa, el siglo XVI presenció un marcado aumento del número de estudiantes que asistían a las universidades. Los títulos en derecho civil y derecho canónico ofrecían la perspectiva de altos cargos en la Iglesia y el Estado, tanto más especialmente cuanto que los Reyes Católicos dependían de los doctos espíritus de sus juristas universitarios para que les ayudaran a la vez como consejeros de Estado y como magistrados locales. Estos "letrados" resultarían indispensables para el gobierno del pululante imperio de España en ultramar. Pero si la tradicional especialización de los académicos españoles había sido el estudio del derecho, dejando la teología y la filosofía a las órdenes religiosas, durante el siglo XVI virtualmente todas las universidades de la Península crearon nuevas facultades y cátedras para la enseñanza de teología escolástica. En parte, esta expansión atendía a la demanda creada por el prestigio de una sucesión de teólogos y filósofos —hombres como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Francisco Suárez— que dominaron el resurgimiento europeo de la escuela tomista de teología escolástica, aplicando confiadamente los principios del derecho natural a los problemas de la época.[21]

La exuberancia misma del triunfo cristiano en España engendró una intolerancia que acabaría por lindar con la paranoia y caer en la más obtusa ortodoxia. Pues aunque la nobleza mora y todos los judíos profesados abandonaron el país en 1492, aún quedó una gran comunidad de musulmanes pobres —moriscos, como se les llamaba— y un número

indeterminado de conversos, familias judías que se habían convertido al cristianismo. Al cabo de una década, se había obligado a los moriscos a volverse cristianos y durante todo el siglo XVI quedaría una minoría resentida, irreconciliada y ocasionalmente rebelde, hasta que la Corona ordenó su expulsión final, en 1605. Si los moriscos formaban una comunidad aparte, por contraste los cristianos nuevos, los judíos conversos, se infiltraron en la sociedad española en todos los niveles, y como tales fueron objeto de un temor paranoico. En 1482 se había establecido la Inquisición, en gran parte para enfrentarse a los judaizantes, como se llamaba a los judíos relapsos, y en adelante un rasgo central de sus actividades sería la persecución de los cristianos nuevos. Tan intenso era el prejuicio contra los conversos que en 1541 el capítulo de la catedral de Toledo emitió un edicto según el cual todos los futuros canónigos debían presentar testimonios de limpieza de sangre, prueba de que provenían de vieja cepa cristiana, sin ninguna infección de “mala sangre” de judíos y moros.[22] Estas pruebas documentales pronto fueron necesarias para ocupar cualquier alto cargo en la Iglesia y el Estado. Sin embargo, testimonios independientes parecen indicar que muchas familias nobles, por no mencionar a varios grandes literatos y muchos eminentes religiosos, incluyendo a la propia santa Teresa, tenían, todos ellos, antepasados judíos. A largo plazo, la omnipresencia de la Inquisición en la vida española pronto sofocaría la diversidad de influencias culturales que actuaba a comienzos del siglo XVI.

El hincapié en la vitalidad cultural de España en aquella época no debe definirse como simple consecuencia del Renacimiento, debemos recordar que Castilla la Nueva y Andalucía no habían sido reconquistadas y colonizadas hasta mediados del siglo XIII: expansión de la frontera que significaba que gran parte de España se encontraba muy atrasada en relación con el florecimiento cultural del norte de Europa en aquel siglo. Por ejemplo, en Sevilla, sólo en el siglo XV se construyó la gran catedral gótica, inmenso edificio de piedra que se elevaba por encima de una ciudad que asistía a sus iglesias construidas, en gran parte, en simple ladrillo mudéjar. En cuanto a Salamanca, sólo en 1512, la ciudad finalmente decidió remplazar su sombría catedral por un grandioso monumento gótico, que aún domina su panorama. Como en Inglaterra, los comienzos del siglo XVI presenciaron el final y más exuberante florecimiento del estilo gótico. En pintura, el arte flamenco reinaba supremo; los artistas españoles aún no conocían los nuevos avances de Italia. Asimismo, la literatura seguía dominada por el culto a la caballería y la celebración de las grandes hazañas de amor y de guerra; sólo Juan de Mena (1411-1456) intentaba valerosamente asimilar las lecciones de Dante. En suma, la presencia de unos cuantos humanistas que acababan de regresar de Italia no afectaba el carácter medieval de la cultura española así como la introducción de unos cuantos motivos clásicos en las fachadas de las iglesias no significaba el fin del gótico. Durante la época de los Reyes Católicos, Flandes y Borgoña, no Florencia o Roma, eran las maestras de España en las artes visuales, la literatura y la religión. Fue el Renacimiento cristiano del norte de Europa, encabezado por Erasmo, más que su análogo italiano, el que ejerció la influencia más

inmediata, ya que su hincapié en los padres de la Iglesia y no en los clásicos paganos, encontró cálida acogida en los círculos eclesiásticos. El primer poeta castellano que dominó el soneto petrarquista fue Garcilaso de la Vega (1501-1536), noble cuyo cultivo renacentista de las “armas y de las letras” fijó una pauta que tendría difundido asentimiento entre los hidalgos españoles que poco después se pondrían al servicio de la monarquía católica.[23]

Fue en el reinado de Carlos V (1517-1554) cuando se manifestó la notable gama de influencias que había en acción en España. Pues Castilla surgió entonces como el centro político del patrimonio de los Habsburgo, que abarcaba los Países Bajos, Austria, Bohemia, Milán y Nápoles, congregación dinástica de provincias y reinos en escala sin precedente en Europa desde los días de Carlomagno. En la primera impresión el hecho de que el nuevo rey dependiera de consejeros flamencos, y el despilfarro de su Corte despertaron temores de una explotación extranjera, temores que encontraron expresión en la rebelión de los comuneros de 1519, cuando las ciudades de Castilla y de Valencia se levantaron en rebelión. Pero la rápida derrota de tal movimiento reforzó la doctrina, ya muy aceptada en Castilla durante el siglo XV, de que la autoridad del rey era absoluta pues se derivaba directamente del cielo, y no de algún contrato con el pueblo.[24] En adelante, la nobleza y los hidalgos empobrecidos de la Península se alistaron gustosos en los ejércitos de su real señor, y siguieron al emperador en una serie de campañas que los llevó a Italia, Francia, el norte de África y Alemania. Los veteranos de aquellas guerras nunca olvidarían la gloriosa década de 1520, cuando Carlos V derrotó al rey de Francia en su lucha por el dominio de Italia, y permitó que sus fuerzas saquearan Roma; luego encabezó la triunfal defensa de Viena contra los turcos de Solimán el Magnífico.

Sus siguientes campañas, en el norte de África y en Alemania, no obtuvieron éxitos tan rotundos, sin embargo su carácter religioso confirmó al emperador como principal defensor de la fe católica, en un momento en que era amenazada a la vez por infieles musulmanes y por herejes protestantes. De este modo, los Habsburgo heredaron la misión cristiana de los Reyes Católicos. En España, la vena del elogio humanista iniciado por Nebrija se unió a una muy difundida expectativa milenaria de una nueva época, de modo que Carlos fue saludado a la vez como otro César y como un segundo Carlomagno, elegido por la Providencia para reunir a la cristiandad, vencer a los turcos y reconquistar Jerusalén, estableciendo así la tan largamente aguardada monarquía mundial. Todas estas fervientes esperanzas, más medievales que modernas, recibieron elocuente expresión de Hernando de Acuña en un poema dirigido al emperador en vísperas de su expedición a Túnez.[25]

Ya se acerca Señor, o ya es llegada
la edad gloriosa en que proclama el cielo
un Pastor y una Grey sola en el suelo
por suerte a vuestros tiempos reservada.
Ya tan alto principio en tal jornada

es muestra al fin de vuestro santo celo
y anuncia al mundo, para más consuelo,
un Monarca, un Imperio, y una Espada.
Ya el orbe de la tierra siente en parte
y espera en todo vuestra Monarquía,
conquistado por vos en justa guerra.

Cuando bandas de aventureros españoles penetraron luchando en el montañoso interior del Nuevo Mundo, subyugando provincias enteras y grandes Estados, anexaron sus conquistas en nombre de su Cesárea Majestad, Carlos V, Sacro Emperador Romano, Rey de Castilla y de León, dando así más sustancia a las expectativas de que el emperador crearía una monarquía universal.

IV

En *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), Jacob Burckhardt incluyó el descubrimiento de América como expresión de la renovación cultural de las ciudades-Estados de Italia en los siglos XIV y XV. Tal es una idea que aún goza de considerable aceptación entre los historiadores. Según este enfoque, el Renacimiento debe definirse como el gran acto inaugural de la época moderna, periodo en que el espíritu humano se libró de los grilletes de la Edad Media, explorando a la Naturaleza y al hombre desde una perspectiva nueva, más realista, en que unos horizontes cada vez más vastos, revelados por la expansión marítima, desempeñaron un papel notable.[26] Sin embargo, no todos los testimonios apoyan esta sencilla asimilación del descubrimiento del Nuevo Mundo con el advenimiento de una nueva época. Como hemos visto, el propio Colón fue impulsado por convicciones religiosas que se derivaban de un ciclo de profecías, iniciado en el siglo XII. El hecho de que la primera catedral del Nuevo Mundo fuese construida en estilo gótico sirve para subrayar la mentalidad esencialmente medieval de los aventureros y los frailes que, en tropel, cruzaron el Atlántico en los primeros años de la Conquista. De no ser por la condición fronteriza de España, bien podríamos tomar *El otoño de la Edad Media* (1924) de Johan Huizinga como mejor guía que Burckhardt para mostramos su espíritu y sus aspiraciones. Tal como fue, los conquistadores de América trataron de emular la verba audaz y realista de El Cid, intentando conquistar para sí mismos honores y nobleza en las tierras que arrebataron con incomparable energía. Donde el Renacimiento ejerció una influencia decisiva fue en el ámbito de la descripción literaria, en la imagen creada por Américo Vespucio y por Pedro Mártir de los descubrimientos como un Nuevo Mundo, cuyos habitantes aún moraban en una dicha natural, no contaminados por los vicios de la civilización. Por ello, debe trazarse una distinción entre los conquistadores y exploradores de

las Indias, hombres más conocedores de los romances medievales que de los clásicos, y los humanistas que redactaron aquellos relatos que captaron la imaginación de las clases cultas de Europa. En poco más de una década de haber avistado las islas del Caribe, se había abierto, pues, una fisura entre la imagen del Nuevo Mundo que se tenía en Europa, y la realidad de América experimentada por los primeros colonos, fisura que, si se derivó del Renacimiento, estaba asimismo destinada a manifestarse con toda claridad en la Ilustración.

Sin embargo, en última instancia, más vale evitar todo agudo contraste entre la Edad Media y el Renacimiento. Según muchos historiadores, la gran división que separa la Edad Moderna de épocas anteriores debe localizarse en el siglo XVII, cuando la Revolución Científica logró reducir los fenómenos físicos de la Naturaleza a regularidades matemáticas y así socavó decisivamente la autoridad de la ciencia y la filosofía antiguas: revolución intelectual que hizo caducar todo el edificio de la filosofía escolástica levantado sobre la unión de Aristóteles y la teología cristiana. Los mismos comentaristas insisten en la impresionante continuidad del esfuerzo científico, en la larga época preparatoria que se extendió desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, en que el Renacimiento no fue más que un capítulo de tan compleja historia. Tal es una interpretación que nos permite dar cierto sentido a Colón y que, en realidad, fue planteada inicialmente por Alexander von Humboldt, a su vez notable naturalista y viajero, quien captó la paradoja de que un marino tan hábil y aparentemente lúcido como Colón hubiese sido impelido a la acción por especulaciones religiosas y esotéricas. Pero luego, Humboldt observó que muchos de los grandes científicos de los siglos XVI y XVII habían poseído una similar y compleja amalgama de motivación mística y análisis material. El descubrimiento de las leyes de gravedad, por Isaac Newton, fue movido, en parte, por su fascinación por la sabiduría alquímica, y sus especulaciones matemáticas se fundieron con una obsesión por la cronología bíblica. Viniendo más al caso, Humboldt comparó a Colón con James Watt, el inventor de la máquina de vapor, y saludó a ambos como responsables del “ensanchamiento del imperio del hombre sobre el mundo material, sobre las fuerzas de la naturaleza”. Al mismo tiempo, señaló la continuidad del desarrollo del conocimiento científico en los siglos que separan a Roger Bacon y a Alberto Magno de Kepler y Galileo. Fueron los anteriores avances logrados en astronomía, matemáticas y cartografía los que aportaron el fundamento teórico necesario para las habilidades náuticas de Colón. En suma, la combinación de maestría técnica y convicción mística, sometidas ambas para servir a la expansión comercial y al poder político, fue la característica que unió a Colón con algunas de las más grandes figuras de la ciencia y la técnica de Occidente.[27] No hubo nada accidental o fortuito en la invención del Nuevo Mundo.

II. CONQUISTADORES Y CRONISTAS

I

LA CONQUISTA de México transformó súbita y dramáticamente la imagen del Nuevo Mundo. La triste historia narrada por Pedro Mártir, de un paraíso tropical invadido por bandas de merodeadores sin escrúpulos y decididos a esclavizar a sus indefensos habitantes, fue remplazada por la épica narración de guerreros cristianos que luchaban contra enormes fuerzas, por derrocar un deslumbrante imperio pagano. El drama intrínseco de esta penetración en un interior desconocido distinguió la expedición de todas las otras guerras entabladas en las Indias: el primer encuentro de Hernán Cortés con los embajadores de Moctezuma en las costas de Tabasco fue seguido por el establecimiento de una ciudad en Veracruz, el rechazo de la autoridad del gobernador de Cuba y la decisión de marchar tierra adentro. Con poco más de 500 hombres, Cortés primero combatió contra los tlaxcaltecas y luego formó una alianza con ellos, los enemigos hereditarios de los aztecas, alianza que en parte lo llevó a masacrar a los infortunados habitantes de Cholula. La primera vista de la ciudad isleña de Tenochtitlan, con sus templos-pirámides elevándose por encima de las aguas circundantes, quedaría impresa para siempre en la memoria de los españoles. Como en un sueño, descendieron por las montañas para ser salvados por Moctezuma. Ellos correspondieron a su hospitalidad apoderándose del monarca en su propio palacio. La paz fue rota cuando Cortés partió a enfrentarse a una recién llegada expedición de españoles y, aún más, por la matanza organizada por Pedro de Alvarado de la nobleza mexicana durante la fiesta de Huitzilopochtli, su deidad tutelar. Luego vinieron la ignominiosa fuga de los españoles y por último el asedio de Tenochtitlan por Cortés y sus aliados indios, asedio que duró tres meses. Éstos eran, sin duda, hechos de armas de nivel homérico. No es de sorprender que Pedro Mártir exclamara: “De todos nuestros contemporáneos, sólo los españoles son capaces de soportar tales pruebas”. Del mismo modo que El Cid, el héroe medieval español, había arrancado Valencia a los moros, así ahora Cortés y su heroica banda tomaban Tenochtitlan: la desesperada resistencia de sus defensores sólo intensificaba la calidad épica de un asedio que, según Cortés, recordaba la caída de Jerusalén.[1]

Hasta que ocurrieron los hechos electrizantes de 1519-1521, los españoles habían guardado notable silencio sobre su invasión del Nuevo Mundo, dejando la tarea de la

descripción a aventureros y humanistas italianos. Pero a Europa llegaron noticias de la conquista de México por la publicación de las cartas enviadas por Cortés al emperador, informándole de los territorios recién adquiridos. Por fin aparecía un español que narraba una historia muy española: su prosa, sin adornos, se elevaba a la grandeza de la ocasión, ofreciendo el espectáculo de un capitán que se apartaba del calor de la batalla para redactar informes a su real señor. No contento con una árida descripción del combate, Cortés se tomó trabajos para subrayar la misteriosa grandeza de la sociedad que había encontrado en el Anáhuac. Pues sus habitantes no sólo llevaban ropajes, ocupaban casas frecuentemente cubiertas de estuco y practicaban la agricultura intensiva: también moraban en grandes ciudades dominadas por altos templos y grandes palacios; la densa población rendía tributo a una nobleza guerrera y a una numerosa clase sacerdotal. Los templos, en la cima altísimas y empinadas pirámides, albergaban horrendos ídolos y daban abundantes pruebas de los sacrificios humanos. Cortés se maravilló ante el palacio de Moctezuma, con sus extensos jardines y bien provistas pajareras y zoológicos, al cuidado de 500 servidores. La imagen de esplendor asiático fue fortalecida por la descripción de los templos aborígenes como mezquitas. Cortés comparó Cholula con Granada, y calculó que Tenochtitlan tenía las mismas dimensiones que Sevilla; a su gran mercado acudían, a veces, cerca de 5 000 personas. En realidad, era tal la escala de los territorios conquistados que Cortés pidió autorización para llamar Nueva España a aquella tierra, y audazmente informaba a Carlos V: "Vuestra alteza […] se puede intitular de nuevo emperador de ella, y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee".[2]

Desde la perspectiva de Europa y de la Corte imperial, la habilidad de Cortés para presentar relatos persuasivos de sus hazañas fue casi tan importante como la realización de los propios hechos. Pues debemos recordar que su expedición había sido en gran parte financiada y enviada por Diego de Velázquez, real gobernador de Cuba, y enviada con instrucciones estrictas de limitarse a reconocer las costas, sin hacer ningún intento por internarse en tierra. El establecimiento de un cabildo en Veracruz, para dar una base legal al nombramiento de Cortés como justicia mayor y capitán general fue un patente acto de desafío al gobernador. Además, dado que coincidía con la rebelión de los comuneros en España, tenía un sabor a gobierno electivo, popular.[3] Para justificar sus acciones, Cortés lanzó una audaz ofensiva literaria, tildando de "tiránico" al proyecto de Velázquez, pues afirmaba que lo único que planeaba el gobernador era devastar las costas en busca de oro, en una más de las criminales *razzias* del tipo de las que habían devastado las Antillas. En cambio, Cortés trataba de conquistar, de pacificar y establecer, ganando así nuevos reinos, a la vez para el emperador y para la fe cristiana. A lo largo de su relato lo escandalizan los horrores de la idolatría y los sacrificios humanos. A veces, arriesga la seguridad de su expedición entrando en el templo de sus aliados indios para derribar los ídolos e instalar en su lugar imágenes cristianas.

Donde mejor se nota el tono boyante con que Cortés informaba al emperador de su lealtad

y su devoción católica es en el elocuente discurso que pronunció en vísperas de la batalla con los tlaxcaltecas, en que "yo los animaba diciéndoles que mirasen que eran vasallos de vuestra alteza y que jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta, y que estábamos en disposición de pagar para Vuestra Majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo", y que habían de hacer "lo que a cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó".[4] La elocuencia con que Cortés encuentra las palabras con las cuales escribir y justificar sus acciones resulta más impresionante si recordamos que había llegado al Nuevo Mundo en 1504, a la edad de 19 años, habiendo pasado sólo dos años en la Universidad de Salamanca. Sin embargo, su conocimiento del derecho y de las letras bastó para lograrle un nombramiento de secretario del gobernador de Cuba y un lugar de importancia entre los gobernantes de tal isla. En este caso, su elocuencia literaria, combinada con el envío de piezas de oro, le valió el reconocimiento real y el nombramiento de gobernador y capitán general de la Nueva España. El dominio de las "armas y las letras" elevó así a Cortés de la condición de humilde hidalgo al estado de la alta nobleza: en adelante, su casa y su familia figurarían entre la aristocracia de Castilla.

Siempre fértil en recursos jurídicos, Cortés trató de justificar sus hechos por razones muy alejadas de la simple fuerza de las armas y la conquista. Mencionó el discurso de bienvenida de Moctezuma como prueba de que el monarca indio había aceptado libremente la soberanía de Carlos V. Pues en tal discurso, como lo presenta Cortés, el amo del Anáhuac declaraba que los mexicas eran recién llegados a esas tierras. Los había llevado un señor que después los dejó. A su regreso, encontró que se habían casado con los habitantes del lugar, y que ya no reconocían su autoridad. Volvió a irse, pero no sin advertir que un día volverían sus herederos a reclamar su patrimonio. Así, los señores de Tenochtitlan no eran más que regentes que ocupaban el trono hasta el regreso de su primer jefe o de sus hijos. Además, Cortés tenía pruebas de que Moctezuma lo identificaba como heredero o agente de aquel señor, pues en Tabasco los embajadores aztecas le habían llevado elaborados presentes y regalos, ofreciéndole sangre humana para beber, como reconocimiento de su condición divina. Aprovechando esta confusión, Cortés invitó a Moctezuma a rendir homenaje a Carlos V como descendiente de aquel "gran señor o rey". Logró que el complaciente monarca convocara a la nobleza azteca para obligarla a aceptar al emperador del otro lado del océano como su auténtico señor y soberano.[5] Como resultado de esto, Cortés declaraba que el Anáhuac había sido ganado para el emperador, no por la fuerza de las armas sino, antes bien, mediante una cesión pacífica de la soberanía. Cuando los mexicas, furiosos, se levantaron en armas para matar a Moctezuma y expulsar de Tenochtitlan a los españoles, en realidad se hicieron culpables de rebelión, pues ya se había celebrado el solemne acto de la *translatio imperii*.

Más persuasivo que este dudoso argumento fue el hincapié hecho por Cortés en la prédica

del Evangelio cristiano a los naturales de México. Desde el principio, trató de instruir a sus aliados tlaxcaltecas en los rudimentos de su religión, y de destruir los ídolos indios. A su regreso de la vana expedición a Honduras, aprovechó la oportunidad para recibir a la primera misión franciscana llegada a la Nueva España, arrodillándose en el polvo ante la nobleza reunida, para besar la mano de Martín de Valencia, que encabezaba a los 12 agotados frailes que habían llegado caminando, descalzos, desde Veracruz hasta la ciudad de México. En su última carta al emperador, Cortés daba testimonio del notable éxito que habían tenido los esfuerzos de esta misión: los naturales acudían en bandadas a recibir su mensaje. Exclama: "En muy breve tiempo se puede tener en estas partes por muy cierto se levantará una nueva Iglesia, donde más que en todas las del mundo Dios Nuestro Señor será servido y honrado".[6] Si los frutos espirituales de la Conquista eran tan manifiestos, ¿cómo podía condenarse aquel paso de armas?

La habilidad con que Cortés trató de apartar la aventura mexicana de su origen en el Caribe no debe oscurecer la identidad de propósito y de instituciones. Aparte de las expediciones iniciales —financiadas por la Corona— a La Española y El Darién, todas la demás conquistas y viajes fueron organizados en privado, frutos de una dinámica sociedad fronteriza, apoyados por capital de mercaderes de Europa, que aprovechaban las ganancias de una empresa para financiar la siguiente excursión. De este modo, la conquista y la colonización adquirieron un impulso que fue sostenido por números crecientes de aventureros que acudían al Nuevo Mundo: los sobrevivientes formaron una vigorosa raza de hombres de la frontera, capaces de soportar rigores y peligros inimaginables en Europa. Al alistarse en una aventura —una "entrada"— estos hombres constituían una *compaña*, la cual estaba unida en busca de botín, aunque sometida a su capitán o *caudillo*, quien mantenía una laxa pero sumaria disciplina militar. De este modo, los conquistadores no solían llamarse soldados sino, antes bien, *compañeros*. En suma, el mismo tiempo de organización que había caracterizado las conquistas inglesas en Francia durante la Guerra de los Cien Años —la compañía libre— volvió a proliferar en las Indias.[7] No obstante, el objetivo último de estas aventuras no era el simple botín, sino la conquista y "pacificación" de los naturales, de modo que la mano de obra india fuera empleada en procurarse oro, madera y otros artículos de exportación. El gran premio en esta lucha por las riquezas era una *encomienda*, la cesión de cierto número de indios que en adelante serían obligados a ofrecer gratuitamente sus servicios y su tributo a su amo español. Esta institución había sido introducida por Nicolás de Ovando, gobernador de La Española, entre 1504 y 1509, y en adelante formó la base económica de la sociedad de los conquistadores por toda la América española. Conforme cada nuevo territorio caía en manos de los conquistadores, sus habitantes eran distribuidos entre los capitanes y jefes de la expedición triunfante, de modo que los "encomenderos" pronto surgieron como una nobleza colonial: los servicios laborales de sus indios eran empleados para trabajar en las minas de oro y plata o abrir nuevas tierras para la agricultura.[8] Los encomenderos, una vez

establecidos, generalmente fundaban una ciudad española como capital de sus distritos, donde construían sus residencias principales. Dominaban los cabildos y controlaban el nombramiento anual de los alcaldes ordinarios, magistrados urbanos cuya autoridad en aquellos primeros años se extendía a la provincia circundante. De este modo, aunque la encomienda no entrañara derechos de jurisdicción sobre los indios, el dominio de los encomenderos sobre las magistraturas urbanas les confería extensos poderes sobre la población aborigen.

La conquista y la colonización de México atrajeron jefes, mano de obra y apoyo financiero de las Antillas, y procedieron en forma muy similar a sus predecesores del Caribe. Tras la caída de Tenochtitlan, Cortés reunió el tesoro arrebatado a los aztecas, apartó una quinta parte para la Corona, otra quinta parte para sí mismo, y dividió el resto entre sus hombres, por categorías: un jinete recibía 80 pesos, y un soldado de infantería 50 o 60 pesos: recompensa que resultó un grave desencanto para la mayoría de los conquistadores. A continuación, Cortés procedió prontamente a distribuir encomiendas a sus principales lugartenientes y seguidores, dividiendo el centro de México en toda una serie de estas concesiones. Lo que debe subrayarse es que la mayor parte de las encomiendas coincidían con los límites de los señoríos indios, es decir, comprendían comunidades enteras, en lugar de simples grupos de trabajadores. Además, Cortés emitió una serie de regulaciones destinadas a salvaguardar a los naturales contra toda explotación indebida, así como trató de impedir que sus seguidores saquearan los poblados indios.[9]

Aunque los indígenas de la Nueva España estaban destinados a sufrir muchos malos tratos y a padecer enfermedades epidémicas, en general no se vieron sometidos a los violentos abusos que padecieron los infortunados habitantes de las Antillas. La densidad misma de la población, lo avanzado de su sociedad y de su organización política, y la visión de Cortés, se combinaron para mitigar los peores excesos de los conquistadores.

Los triunfos mismos de Cortés en batalla y en el gobierno despertaron envidias, tanto en México como en la Corte, donde se rumoreó que el conquistador deseaba coronarse rey del gran imperio que había ganado. La publicación de sus cartas al emperador en varias lenguas europeas le valió una reputación de guerrero que despertó temores y envidias. El resultado fue que aunque a su retorno a España Cortés fue recibido por Carlos V, se le confirió el título de marqués del Valle de Oaxaca y una serie impresionante de encomiendas, que comprendían nada menos que 23 000 tributarios; se le negó todo nuevo nombramiento como gobernador. En adelante, la Nueva España sería gobernada, primero por un alto tribunal de justicia —la Audiencia— y luego, a partir de 1535, por un virrey, invariablemente seleccionado entre las filas de la nobleza castellana. Por su parte, Cortés hubo de contentarse con emplear el trabajo y los presentes de sus tributarios indios para iniciar una serie de empresas económicas, plantando caña de azúcar en las costas, cultivando el trigo en la mesa central, buscando plata en Taxco y oro en Oaxaca, construyendo navíos en Tehuantepec y explorando las costas de

Baja California en busca de perlas.[10] En 1539, amargado por el trato que le dio el virrey Antonio de Mendoza, Cortés volvió a España, donde frecuentó los círculos cortesanos y acompañó a Carlos V en su malhadada expedición a Argel.

Si durante el decenio de 1540, en España la opinión pública se volvió decisivamente en contra de los conquistadores, ello fue en parte por la indignación despertada por las noticias de Perú, donde los aventureros que se apoderaron del Imperio inca no sólo ejecutaron a Atahualpa, basándose en cargos ficticios, sino que en adelante se enfrentaron unos a otros, en todo un ciclo de conflictos fratricidas. Los peores excesos de las guerras civiles que habían azotado casi todos los países europeos durante el siglo XV volvieron a surgir entre las ruinas del Imperio inca. Tal fue una historia que careció del dramatismo y de la nobleza de los acontecimientos de México. Francisco Pizarro y Diego Almagro eran encallecidos e ignorantes veteranos del Darién, notables sólo por la tenacidad de sus propósitos y su resistencia a las penalidades. Ambos cayeron víctimas de las guerras causadas por su incapacidad de llegar a un acuerdo amistoso sobre una división justa de los vastos territorios que habían conquistado. Pizarro fue asesinado y Almagro, ejecutado. Más aún, cuando la Corona trató de pacificar a los levantiscos colonos instalando un virrey, Blasco Núñez de Vela, sus atrabiliarias medidas pronto provocaron una rebelión abierta, encabezada por Gonzalo Pizarro contra la autoridad de la Corona. En total, la secuencia de conquista, guerra civil y rebelión duró un cuarto de siglo, 1530-1555, tiempo en el cual la población aborigen inevitablemente sufrió a manos de aquella terrible raza de conquistadores. El espíritu que animaba a muchos de estos hombres fue expresado con pasmosa franqueza por un licenciado en derecho, quien observó que, en Perú, él había perdido todo escrúpulo de conciencia y no buscaba otra gloria que la de matar a sus enemigos, habiendo reprochado a un compañero su lenidad en estos términos blasfemos: “No era tiempo aquél de ser cristiano, sino de meter el ánima y aún el cuerpo si fuere menester, en el infierno […]”[11]

La tarea de escribir “una verdadera crónica” de la conquista del Perú fue emprendida por Francisco de Jerez, secretario de la primera expedición a Cajamarca, cuyo informe se publicó en 1534. En el prólogo, dirigido a Carlos V, Jerez hacía sonar una nota triunfal: “¿Cuándo se vieron en los antiguos ni modernos tan grandes empresas de tan poca gente contra tanta, y por tantos climas de cielo y golfos de mar y distancia de tierra ir a conquistar lo no visto ni sabido? y ¿quién se igualará con los de España?” Pero su sucinto relato carece por entero de la habilidad o el interés de las cartas de Cortés. Además, aunque llamara la atención hacia los caminos de los incas, sus poderosas fortalezas y depósitos, notó la riqueza de Cuzco y el templo de Pachacamac, y reconoció que “el paño es mejor del que se ha visto en las Indias”, Jerez mostró poco interés o simpatía hacia la sociedad aborigen. Defendió la captura de Atahualpa en Cajamarca y la ulterior matanza de su séquito, alegando que el emperador inca no había atendido a las exhortaciones del fraile dominico Vicente de Valverde, de que habría debido aceptar al punto la fe cristiana y reconocer a Carlos V como su soberano. Además,

aunque notó que los españoles “se quedaron asombrados al ver tanta prudencia en un bárbaro”, justificó la ejecución de Atahualpa por Pizarro, pese a haber pagado el rescate, con la observación de que “fue el mayor carnicero y cruel que los hombres vieron”.[12]

Aparte del calculado asesinato de Atahualpa, lo que más impresionó a los contemporáneos, en este relato, fue el extraordinario saqueo que practicaron los conquistadores del Perú. Los 169 españoles que marcharon a través de los altiplanos hasta Cajamarca obtuvieron más de un millón de pesos por división: cada jinete recibió aproximadamente 8 880 pesos oro y 362 marcos de plata, y los soldados de infantería, la mitad. Los hermanos Pizarro enviaron al emperador 153 000 pesos de oro y otros 5 058 marcos de plata. De este modo, mientras Tenochtitlan había dado relativamente poco a sus conquistadores, por contraste Perú satisfizo los más desorbitados sueños de cada “compañero” que se hubiese unido a Pizarro en su temeraria aventura por el Imperio inca.[13] En adelante, la palabra *Perú* sería sinónimo de grandes riquezas y se convirtió en un imán que atraía a todo desarraigado aventurero o empobrecido hidalgo de las Indias. No es de sorprender que durante una generación, el país fuese igualmente célebre por sus guerras civiles y desórdenes públicos. La notable diferencia entre la serie de los acontecimientos de México y del Perú en los años inmediatos a su conquista significó que cuando llegaron a escribirse sus respectivas historias, el enfoque y el interés resultaron igualmente distintos: la heroica calidad de Cortés contrastaba con el carácter criminal de los Pizarro y los Almagro, contraste igualmente derivado de la impresión creada por las cartas del propio Cortés. Pero, ¿qué les importaba a aquellos hombres endurecidos la opinión de la posteridad, cuando las recompensas eran tan altas y tan grandes las tentaciones?

II

El único cronista que captó el carácter y el espíritu de toda la tumultuosa secuencia de exploración y conquista que se extiende desde los primeros viajes de Colón hasta las guerras civiles de Perú fue Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557), ex cortesano y funcionario del tesoro. Mientras Cortés y otros capitanes enviaban relatos de sus hechos a España para obtener recompensas reales, Oviedo se echó a cuestas la tarea de describir la flora y la fauna del hemisferio y luego, lo que es más importante, de narrar toda la historia de su ocupación por los españoles. El resultado de esta larga tarea fue la *Historia general y natural de las Indias*, vasta y densa crónica dividida en 50 “libros”, que en una edición moderna de letra apretada llena cinco volúmenes de texto. Residente durante muchos años en Santo Domingo, que aún era el principal puerto de entrada y salida para todos los viajeros de Indias, Oviedo mantuvo un expediente abierto de cada provincia del imperio, a menudo insertando sin muchos retoques los relatos que él copiaba de los conquistadores de regreso a

España.[14] A veces, su crónica posee toda la inmediatez de una obra en progreso; sus interjecciones, frecuentemente cáusticas, añaden cierta calidad de diario a su texto. Con la indomable seguridad que requería semejante empresa, Oviedo declaró que las generaciones futuras se maravillarían de que "un solo hombre haya escrito tanta multitud de historias e secretos del universo", y audazmente definió su crónica diciendo "que no es de las menores, sino de las más altas y más copiosas que se han escrito por un hombre desde que Adán peregrinó por el mundo".[15] En efecto, Oviedo fue un conquistador intelectual, que trató de alcanzar verdadera fama como el Plinio y a la vez como el Heródoto del Nuevo Mundo.

El dicho de que ningún hombre de calidad ha ido jamás a América salvo porque vio frustradas sus esperanzas en Europa, quedó abundantemente probado en el caso de Oviedo. Criado en la Corte como "mozo", paje inferior del séquito del príncipe Juan, heredero de los Reyes Católicos, la súbita muerte de su amo, ocurrida en 1497, movió a Oviedo a "peregrinar por el mundo", buscando cómo ganarse la vida: esta búsqueda fue tanto más desesperada en años posteriores, cuando se casó con una mujer joven y bella. En su juventud, Oviedo viajó por Italia, adquiriendo un extenso conocimiento de su literatura y de sus hombres principales. Hasta el final de sus días, no dejaría de citar con agrado las sátiras de Aretino: este gusto en parte se derivó de lo que le escandalizaron los excesos del papa Alejandro VI y de su hijo, César Borgia. Después, sirvió brevemente como secretario al Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba. Tipo clásico del caballero español en el extranjero, Oviedo no logró dominar el latín, por lo que su conocimiento de la literatura clásica se basó en traducciones italianas y españolas. Además, aunque sus experiencias en Italia dejaron huella indeleble en su espíritu, cuando, hacia el fin de sus días en Santo Domingo llegó a escribir sus *Quincuagenas de la nobleza de España,* galimatías poéticos de reminiscencias y reflexiones, se explayó más en los heroicos hechos de armas de los españoles en Italia que en los esplendores del arte y la literatura renacentistas. Según Oviedo, el propósito de la poesía y de la historia era celebrar a los grandes guerreros y su valor.

En 1514, a la edad de 37 años, Oviedo puso pie por vez primera en el Nuevo Mundo, y sirvió como notario y tesorero en la expedición de Pedrarias Dávila al Darién, nombramiento que le exigía supervisar la marca con fuego de todos los esclavos indios. Dos años después retornó a España y después alternó entre América y Europa, buscando vanamente ganarse el favor de la Corte, planteando mal concebidos proyectos de colonización; en 1525 obtuvo por fin cierta fama, con la publicación de su *Sumario de la historia natural de las Indias,* primera descripción de la flora y la fauna del Nuevo Mundo. En este proyecto fue alentado por Hernán Núñez, sobresaliente humanista español que enseñaba las obras de Plinio en la Universidad de Salamanca. Frustrado en sus esperanzas de enriquecimiento material y gracia oficial, en 1532 Oviedo aceptó un nombramiento vitalicio de guardián de la fortaleza real de Santo Domingo y, lo que es más importante, fue reconocido como cronista real de Indias. Su ambición de lograr la fama como el Plinio del Nuevo Mundo se realizó parcialmente en 1535, con la publicación

de los primeros 15 libros de su *Historia general y natural de las Indias*, que trataba de los acontecimientos ocurridos hasta 1520. Sin embargo, cuando en 1548 retornó a España, en demanda de autorización para publicar el resto de su crónica (que cubría la conquista de México y las guerras civiles del Perú), se le negó dicha licencia. Sólo en el siglo XIX fue publicado el texto completo de su gran obra, por la Real Academia de Historia en Madrid.

Impresionado como todos sus contemporáneos por la simple magnitud de los hechos que había presenciado, Oviedo siguió a Nebrija, adoptando una visión triunfalista y providencial del papel de España en el mundo, diciendo de Carlos V que "le hizo Dios escogido para la suprema dignidad del mundo e república cristiana y el segundo gladio (y el vicario de Dios el primero) […] Así se debe esperar que lo que está por adquirir y venir al colmo de la monarquía universal de nuestro César […] para que se conquiste el resto del mundo en lo ponga Dios todo y toda la infidelidad debajo de la vandera de Jhesu Christo y obediencia y servicio de tan Christianísimo monarca". Todavía durante el decenio de 1550, cuando el emperador estaba a punto de abdicar, Oviedo expresó la esperanza de que encabezara una cruzada para derrotar a los turcos y reconquistar Jerusalén.[16] En este grandioso y providencial esquema, las Indias desempeñarían un papel central, pues sus riquezas darían al emperador recursos para la guerra, enviando suficiente oro y plata para financiar las guerras contra protestantes y turcos. Escribió Oviedo: "Esta Tierra Firme destas Indias es una otra mitad del mundo, tan grande o por ventura mayor, que Asia, África o Europa: que toda la tierra del universo está dividida en dos partes". Su descubrimiento fue providencial: Colón fue elogiado no sólo como "D. Cristobal Colón, primer inventor e descubridor e almirante destas Indias", también fue saludado como el "ministro e adalid" del Espíritu Santo, que guió su camino a través del océano. Oviedo expresó inmejorablemente su celebración de la época en que le tocó vivir, diciendo del viaje de Magallanes alrededor del mundo: "Fue el camino que esta nao hizo, el mayor y más nueva cosa que desde Dios crió el primer hombre y compuso el mundo".[17]



Collegij Paris. Soc. IESV.

Coronica delas Indias.

La hystoria general delas Indias agora nueuamente impressa corregida y emendada.

1547

Y con la conquista del Peru.

Portadilla de la Historia general y natural de las Indias, *de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés*

Huelga decir que Oviedo reserva sus más cálidos elogios a los españoles, cuyas épicas

hazañas y conquistas en el Nuevo Mundo podrían equipararse, si no superaban, a las hazañas de Alejandro y de Ciro. Entre las naciones de la Europa contemporánea, los españoles se distinguían por su singular capacidad en la guerra, cualidad que derivaban a la vez de sus antepasados los godos y de su larga experiencia de combatir contra el islam. Mientras en Francia y en Italia sólo los caballeros se preparaban en la práctica de las armas, por contraste: “En nuestra nación española comúnmente todos los hombres nascieran principal y especialmente dedicados a las armas y a su ejercicio.” Oviedo se maravillaba de que hombres comunes, en las Indias, combatieran tan valerosamente como los hidalgos, y en ocasiones ascendieran a los puestos de mando. Comentando las inevitables penalidades y la disciplina a menudo brutal que caracterizaba las expediciones al Nuevo Mundo, Oviedo saludó a los conquistadores como “hombres de bien, que nascieron pobres e obligados a seguir el hábito militar, que es una regla harto más estrecha que la de Cartuja e de mayor peligro”. En un revelador trastocamiento de los valores sociales, Oviedo transfirió aquí a los aventureros que se alistaban en aquellas compañías libres que invadieron las Indias, el prestigio y la dedicación que en un tiempo estuviesen reservados al caballero cristiano.[18] La figura que más atrajo sus elogios, tal vez inevitablemente, fue Hernán Cortés, quien poseyó, nos dice Oviedo, todas las cualidades de un gran capitán como aparecen en los tratados militares de Jenofonte y Vegecio, y audazmente lo comparó con “aquel espejo de caballería, Julio César”. De hecho, sólo en el Anáhuac Oviedo encontró batallas y asedios en escala suficiente para dignificar su relato, de modo que en la *Historia general* la conquista de México se destaca por razón del intrínseco drama de la grandeza de su acción. Al mismo tiempo, aunque describiera a Moctezuma como “gran rey”, lo criticó por “muy falto de ánimo o pusilánime o muy prudente”. Además, duda de la veracidad del discurso de bienvenida de Moctezuma a los españoles, tal como lo menciona Cortés, caracterizándolo como “más de novelar e traer a su propósito confabulaciones de mañoso e sagaz e diestro capitán”.[19]

Oviedo no se limitó a proclamar la superioridad de las conquistas modernas sobre las hazañas de la Antigüedad, también declaró que los viajes y descubrimientos contemporáneos habían hecho caducar la geografía y la cultura clásicas. “Los antiguos escritores ignoraron la mayor parte del mundo y fue mucho más lo que no supieron que lo que escribieron.” A este alegre desdén de los antiguos se unió una insistencia en la ventaja de la experiencia práctica sobre el mero conocimiento libresco como mejor guía de acción. En la guerra, por ejemplo, todo dependía de la experiencia de un capitán y de sus seguidores: los hombres inexpertos *(chapetones)* llegados de Europa pronto morían en el Nuevo Mundo por no poder adaptarse a su “constelación particular”. Fue precisamente el dominio práctico que Colón tuvo del arte de la navegación, dominio derivado de una prolongada observación y experiencia de las corrientes, los vientos y las estrellas de cada región particular, el que le dio el triunfo en su aventura a través del océano. En suma, había aquí una índole de conocimiento empírico, muy alejado del estudio teórico basado en los libros y en los antiguos, “que no se puede aprender

en Salamanca, ni en Bolonia, ni en París, sino en la cátedra de la gisola”. En estas expresiones, Oviedo atestigua la repercusión de los nuevos descubrimientos, con lozanía y percepción sin paralelo, ensanchando la discusión, de una simple comparación con los clásicos a una insistencia en la experiencia y la observación como base de todo conocimiento auténtico.[20]

Para describir a Fernández de Oviedo, hemos de extraer de sus voluminosos escritos las notas de exaltación patriótica, señalar su aguda observación de la naturaleza y subrayar su experiencia italiana: con todo esto se puede presentar a Oviedo como hombre del Renacimiento, similar a sus mentores, los humanistas Nebrija y Hernán Núñez. Y sin embargo, semejante retrato es manifiestamente tendencioso o, cuando menos, unilateral.[21] Para empezar, cuando en 1515 retornó Oviedo por primera vez del Darién, se dedicó en España a componer una novela de caballerías, *Claribalte,* que describía cómo su héroe arturiano derrotaba a Francia, conquistaba Constantinopla y Jerusalén, unía las Iglesias griega y latina y entonces era aclamado papa y emperador. Hay que reconocer que este sumario se parece más a un prospecto de propaganda política para Carlos V que a una historia de hechos caballerescos, pero sirve para recordarnos la fascinación de Oviedo —típica de finales de la Edad Media— por tales hazañas.[22] En realidad, en su último libro, las *Quinquagenas,* describió las hazañas del Gran Capitán en Italia como un combate medieval, citando los actos individuales de valor realizados por “esforzados caballeros”. Contentándose con comparar su héroe con el Cid, Oviedo descuidó la dimensión política de la lucha por el dominio de Italia, entablada entre Francia y España, en favor de unas detalladas descripciones de caballerescos hechos de armas, empleando un vocabulario que a veces estaba extrañamente fuera de lugar con las realidades de la guerra contemporánea, refiriéndose en una ocasión a “tres caballeros, coroneles de infantería”.[23]

Pese a sus elogios a Colón, Oviedo también fue el primer cronista que planteó la posibilidad de que el Nuevo Mundo hubiese sido descubierto por un desconocido piloto vasco o andaluz que, desviado de su curso por una tormenta, habría llegado a América y retornado, para morir pronto, no sin informar antes a Colón del secreto de su travesía. Si Oviedo presentó la historia como simple posibilidad, cronistas españoles ulteriores aceptarían este mito como artículo de fe. Además, Oviedo también trató de menoscabar la importancia del donativo papal de 1493, arguyendo que el descubrimiento y la conquista creaban derechos de dominio suficientes para que tal donación fuese innecesaria.[24] No contento con esta simple afirmación, también recurrió a la historia del falso Berosio, texto recién “descubierto”, es decir, inventado por fray Jacobo Annius en 1497, en que decíase que el decimosegundo rey de España, Hespero, había descubierto las islas de las Hespérides, archipiélago situado en el Atlántico e identificable con las Antillas. De manera similar, en un periodo posterior los cartagineses habían navegado a través del Atlántico hasta llegar a las mismas islas.[25] En suma, la ocupación del Nuevo Mundo por los españoles debía considerarse la reconquista de

antiguos dominios ibéricos y no como una empresa enteramente nueva encabezada por un italiano y justificada por un donativo papal. Sea como fuere, dado que Cristo había ordenado a sus apóstoles que predicaran el Evangelio a todas las naciones, de allí se seguía que, en cierto momento, unos misioneros habían llegado a las Indias para convertir a los naturales: misión que, con toda probabilidad, había sido enviada desde España. En pocas palabras, Oviedo recurrió aquí al mito y a la leyenda para reducir el significado providencial del descubrimiento del Nuevo Mundo y afirmar los anteriores derechos españoles a la soberanía.

En contra de toda visión triunfante del Nuevo Mundo como un nuevo comienzo en los asuntos humanos, Oviedo francamente reconoció que su conquista había ido acompañada por escenas de horror y crueldad sin paralelo. Habiendo participado en la expedición al Darién, calculó que tan total e implacable había sido la campaña lanzada contra los naturales de la región que al cabo de pocos años su población de dos millones virtualmente había desaparecido. Si Núñez de Balboa, primer capitán que entró en la provincia, buscó la alianza de los jefes aborígenes, por contraste los encallecidos veteranos de las guerras italianas, lanzados por Pedrarias Dávila, instalaron un reinado del terror. Acerca del trato dado por una banda de conquistadores a los indios, escribió Oviedo: “Atormentábanlos, pidiéndoles oro, e unos asaban e otros hacían comer vivos de perros, e otros colgaban, e en otros se hicieron nuevas formas de torturas”. Del Darién surgió toda una raza de capitanes fronterizos, que extendieron sus depredaciones desde el norte hasta Nicaragua, y desde el sur hasta Perú, llevándose miles de esclavos y destruyendo pueblos enteros. Y no sólo fueron españoles los culpables de tales crímenes, ya que las crueldades perpetradas por el alemán Welser en Venezuela fueron tan terribles que Oviedo los describe como lobos humanos, añadiendo: “Yo no puedo creer sino que entre estos pecadores andaba el diablo o alguno destos hombres era otro mismo Satanás”.[26]

Nada escandalizó a Oviedo más que la ilimitada codicia de los autodeclarados capitanes o caudillos que encabezaban a los hombres en la destrucción, emprendiendo temerarias expediciones sin ninguna perspectiva de éxito. Señaló el caso de Diego Díaz Ordaz, lugarteniente de Cortés en México, quien abandonó la comodidad y el prestigio de su encomienda para encabezar una expedición a lo largo de las costas de la Guayana en que casi todos sus seguidores perdieron la vida. No menos memorable fue la descabellada aventura por el interior de Florida emprendida por Hernando de Soto, importante conquistador del Perú, quien llevó a 1 000 hombres en un viaje de tres años a través de los estados actuales del sur de los Estados Unidos, desde la Florida hasta la Luisiana. La huella de destrucción dejada por esta expedición provocó la hostilidad universal de los belicosos indios de la región, de modo que apenas un tercio de los españoles logró escapar, con poco más que cicatrices que mostrar a cambio de todos sus trabajos y sufrimientos. Soto, declaró Oviedo, había aprendido en la escuela de Pedrarias y de Pizarro, y “era muy dado a esa montería de matar indios”, que “aquello ni era pollar ni conquistar, sino alterar e asolar la tierra e quitar a todos los naturales

la libertad, e no convertir ni hacer a ningún indio cristiano ni amigo”.[27]

Ni el propio Cortés se libró de las críticas de Oviedo. Pese a elogiar al capitán como otro Julio César, en la *Historia general*, Oviedo insertó un diálogo entre él mismo y Juan Cano, conquistador de México, quien había casado con Isabel Cortés, hija de Moctezuma y viuda de Cuauhtémoc, último soberano de Tenochtitlan. Cano, que visitó Santo Domingo en 1544, presentaba una opinión decididamente desfavorable de su antiguo jefe, asegurando que Cortés había matado a más de 3 000 indios en Cholula en un ataque por sorpresa, emprendido, no como después se dijo, para anticiparse a una emboscada de los naturales, sino, simplemente, para inspirar terror a Moctezuma. De manera similar, en Tenochtitlan Pedro de Alvarado había masacrado a cerca de 600 jóvenes nobles mientras celebraban una fiesta religiosa, simplemente por apoderarse de sus adornos de oro. Tras la caída de la ciudad, Cortés empezó por torturar a Cuauhtémoc, y luego lo mató, sin ninguna razón ni remordimiento.[28] El hecho de que Oviedo incluyera esta devastadora crítica es prueba de su creciente desilusión de todo el proceso de la Conquista, desilusión que se hizo más obvia conforme avanzaba su *Historia general*.

Lo que más escandalizó a Oviedo fueron los informes llegados de Perú; a eso se sumó la noticia de la muerte de su único hijo, en aquel país. Oviedo había conocido a Francisco Pizarro y a Diego de Almagro cuando eran simples capitanes que buscaban oro en el Darién. Ninguno de los dos sabía leer ni escribir. Veteranos guerreros para cuando llegaron a Perú, ninguno de los dos tenía capacidad para gobernar un gran imperio. En realidad, Oviedo se expresa despectivamente de Pizarro como “hijo bastardo de un escudero hidalgo […] Es hombre de ninguna letra ni industria para gobernar”. Condenando la ejecución de Atahualpa como simple asesinato, atribuyó las injusticias cometidas por los españoles en Perú a su iniciación en la infernal escuela de Pedrarias en Darién, donde se habían acostumbrado a matar y torturar indios sin remordimiento ni piedad. Luego, Oviedo confiesa su asombro ante el terrible ciclo de guerras civiles que diezmó a los conquistadores de Perú: primero Pizarro y luego Almagro perdieron la vida. Pero fue la rebelión encabezada por Gonzalo Pizarro en 1540, la que provocó su más enérgica condena, especialmente cuando se enteró de la muerte del virrey Núñez de Vela, pues aquélla era una amenaza a la unidad misma de la nación española, una vuelta a la anarquía del siglo anterior. Significativamente, tildó de *tirano* a Pizarro, aplicando ese término en el sentido que se le daba en *Las Siete Partidas*, el código medieval castellano, como hombre que se adueña del poder desafiando la justa autoridad del rey. El mismo término empleó para describir a César Borgia y a los comuneros rebeldes de 1519.[29]

Pasmado por los excesos de los conquistadores en el Nuevo Mundo, por sus fortunas y carreras tan frecuentemente destruidas por simple locura o malevolencia mutua, Oviedo no pudo encontrar mejor explicación de estas extraordinarias vicisitudes que la imagen de la Fortuna que, con una rueda que gira ciegamente, eleva a hombres oscuros para que gobiernen

grandes imperios y lanza hacia abajo a héroes bien nacidos, a prematuras tumbas. Cierto, tuvo buen cuidado de negar que las estrellas ejercieran alguna influencia sobre los asuntos humanos y afirmó que la Fortuna no era sino otro nombre de la Providencia de Dios. Pero en general Oviedo invocó el concepto en forma secular, como fuerza ciega e inexplicable, que opera en el mundo con resultados arbitrarios e impredecibles.[30] El único otro principio que aventuró para explicar el turbulento curso de los hechos en el Nuevo Mundo fue la *codicia*, la virulenta pasión que impelía a los conquistadores siempre hacia adelante en nuevas aventuras frecuentemente temerarias. En realidad, tantas veces acudió a este concepto para explicar la crueldad y los irracionales excesos de los españoles, que a veces parece operar como fuerza independiente, como posesión demoniaca que destruía a los hombres. Mientras historiadores italianos como Guicciardini mostraban a los hombres atrapados entre la influencia de la Fortuna y el ejercicio de su propia *virtú*, mostrando su poder moral individual en la guerra y en la política, por contraste Oviedo describió a los conquistadores como hombres gobernados por las ciegas fuerzas de la avaricia y la Fortuna, impotentes para oponerse a su propia ruina.[31]

Durante el decenio de 1540 Oviedo, ya veterano colono, lamentó la incapacidad de los primeros conquistadores para establecerse en el Nuevo Mundo, afirmando que sus vidas y haciendas se habían despilfarrado vanamente. De los 2 000 aventureros que habían entrado en el Darién, sólo unos 40 hombres quedaban en 1535. Todas aquellas tierras, se quejó Oviedo, fueron ganadas "a costa de nuestras vidas y en utilidad de los mercaderes e polladores que, con sus manos havado, ahora gozen de nuestras sudores ajenos". Tan constantes eran los cambios de residencia que pocos hombres echaban raíces en algún lugar en particular. Ciertamente, ello ocurría en Santo Domingo, cuyos primeros colonos habían emigrado a México y a Perú en busca de riquezas, por lo que la ciudad era tratada como una "madrastra" y no como una "patria", a cuyo servicio un hombre estuviese dispuesto a morir.[32] No sólo eran los mercaderes, genoveses muchos de ellos, los que pululaban por las Indias, asolando la tierra en busca de lucro. Además, observó Oviedo, juristas, notarios y jueces acudían igualmente en tropel al Nuevo Mundo, cayendo sobre los conquistadores como animales carroñeros, tratando de provocar litigios para enriquecerse. En espléndida frase se refirió a los notarios como "estos alquimistas de tinta, muy presto, ricos". Y tampoco los jueces de la Corona estaban libres de dichos cargos, ya que uno de tales individuos, en Nicaragua, comentó que había llegado allí "para gozar de sudores ajenos, como por acá lo han acostumbrado algunos jueces letrados, y en eso han sabido emplear sus estudios e letras e robos más que en hacer justicia". En una frase definitiva, Oviedo resumió sus quejas contra los universitarios que habían llegado a las Indias, "juristas nos quitan la hacienda e médicos la vida".[33]

A la luz de estos sentimientos, no debe sorprendernos saber que Oviedo también mostraba una clara aversión al clero, y en particular a los frailes que habían dedicado sus vidas a convertir a los indios a la fe cristiana. Ya en el decenio de 1540, Oviedo citaba las sátiras de

Aretino y de Erasmo, acerca de la hipocresía y de los vicios del clero católico: su propia experiencia de la Roma de Alejandro VI seguía siendo una poderosa influencia sobre su actitud. Al principio, escribió, había imaginado que los frailes llegaban a las Indias en busca de almas, pero la experiencia le había mostrado que "estos padres a la sombra de su hábito, suelen darse buena maña en otras muchas negociaciones". Después de su visita a Nicaragua, comentó sarcásticamente el número de indios que eran bautizados allí, simplemente después de aprender de memoria una o dos plegarias; los frailes llevaban una cuidadosa cuenta de sus conversos, para impresionar al rey y obtener nombramientos de obispos. En sus tratos con los colonos españoles, los frailes a menudo abusaban de su papel, obteniendo buenos legados para sus comunidades, por gente que se arrepentía en su lecho de muerte. En Santo Domingo, los canónigos de la catedral especulaban en bienes raíces, para detrimento de la ciudad. En todo caso, los religiosos eran una peligrosa raza, de cuyas filas habían salido hombres como Lutero que había llevado a Alemania la herejía, quebrantando la unidad de la cristiandad. Asimismo, en las Indias, el clero amenazaba el dominio de España con sus intrigas y envidias a los conquistadores: la causa de su envidia a menudo se debía a su origen social de extranjeros o de hombres de baja cuna. "El hábito y haldas lenguas y los títulos y grados con ellos, encubren la ruin estirpe y bajeza de aquellos a quien no acompaña buena sangre."[34]

En cierta medida, la aversión de Oviedo a los curas, juristas, médicos y comerciantes se derivaba del convencional desprecio de los caballeros e hidalgos hacia las profesiones cultas y lucrativas. Pero también se debía a la sospecha, muy difundida en España, de que en estas ocupaciones se hubiesen infiltrado judíos y herejes. Recordando que en su juventud frecuentemente había oído en Italia y Francia burlarse de los españoles, tildándolos de moros o de judíos, elogió a los Reyes Católicos por haber "limpiado" a España en 1492, expulsando a todos los judíos declarados. Pero aún quedaba la amenaza de los judíos que se habían convertido al cristianismo, ya que inevitablemente era sospechoso su catolicismo. A este respecto, tan grandes eran los temores de Oviedo que pide el establecimiento de la Inquisición en el Nuevo Mundo para proteger a la Iglesia de la insidiosa corrupción de los conversos. Hacia el fin de su vida, declaró su categórica aprobación al notorio decreto de "limpieza de sangre" promulgado por el arzobispo de Toledo, Francisco Martínez Siliceo, decreto que insistía en que, en adelante, todos los candidatos a las canonjías del capítulo de la catedral debían presentar certificados de que eran hidalgos, o cristianos viejos, no contaminados por alguna mezcla de la "mala sangre" de moros y judíos. El entusiasmo de Oviedo por una regulación que pronto sería requerimiento común para todo nombramiento en la Iglesia y el Estado, muestra, una vez más, hasta qué punto estaba expresando la mentalidad común de los pequeños hidalgos españoles del siglo XVI.[35]

Al lector moderno nada le escandaliza más en Oviedo que su abierta denigración de los naturales del Nuevo Mundo. En su primera obra publicada, el *Sumario de historia natural*, sostuvo que los indios eran culpables de canibalismo, de sodomía, que habían sido dotados

por la Naturaleza con unos cráneos cuatro veces más gruesos que el cráneo europeo. Así también en su *Historia general*, informó al mundo que “esta gente de su natural es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos e cobardes, viles e mal inclinados e de poca memoria e de ninguna constancia […] Así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado”.

Propietario él mismo de esclavos y poseedor de una encomienda en el Darién, cuyos indios empleaba en busca de oro, Oviedo claramente trataba de justificar su explotación de aquellas míseras víctimas de la Conquista presentándolas como seres apenas humanos, poco más que bestias. Además, estando en España, no vaciló en hacer recomendaciones en ese sentido al Consejo de Indias, cuando esta corporación le pidió su parecer en su revisión del gobierno colonial. Tales eran la bestial incapacidad y malevolencia de los indios que era casi imposible para ellos comprender o aceptar la fe cristiana. En realidad, Oviedo escribió después que, tras tres años en las Indias, aún no conocía a un aborigen que fuese verdadero cristiano. La “conquista espiritual”, la conversión en masa de la población india era poco más que una farsa, una enorme impostura perpetrada por frailes mentirosos a costillas de los naturales.[36]

En justicia a la memoria de Oviedo, debe notarse que en las últimas secciones, no publicadas, de su crónica, insertó comentarios más favorables sobre el carácter y la calidad de los indios, diciendo que “la verdad que yo he visto indias desnudas más vergonzosas que algunos cristianos vestidos”. Cuando su buen amigo, Jiménez de Quesada, el conquistador de la Nueva Granada, elogió a los habitantes de esta provincia por su buen raciocinio y civilidad, Oviedo se limitó a copiar esta opinión, sin hacer comentarios. Asimismo, reconoció que los naturales del Perú “es gente limpia e de mejor razón e las mujeres honestas”, todos ellos bien vestidos y firmemente gobernados. En Nicaragua le impresionó el inteligente discurso de un cacique, y confesó que los naturales de allí estaban más que justificados en tratar de defenderse de las incursiones de los españoles que trataban de esclavizarlos. En un pasaje revelador, sostuvo que el sacrificio humano y el canibalismo de los indios eran superados por la práctica española de lanzar mastines para destrozar a sus infortunados cautivos. Admiró las joyas de México y reconoció que su trabajo podía equipararse con cualquiera que él hubiese visto en Italia.[37] En suma, conforme la marejada de la conquista recorría el continente, engolfando a las sociedades avanzadas de Mesoamérica y los Andes, Oviedo se vio obligado, en parte, a modificar su impresión sobre el carácter y la capacidad de los indios.

Pese a estas observaciones, la opinión que de los indios tuvo Oviedo fue manifiestamente hostil. Francamente reconoció que había sido la virtual esclavización de los habitantes de las Antillas, causada por el sistema de encomienda, lo que había provocado la despoblación de las Indias; la llegada de la viruela sólo había completado un proceso ya comenzado. En otros lugares, la esclavización y las simples matanzas eran la causa. No obstante, pese a estos reconocimientos, Oviedo atribuyó la destrucción de la población aborigen del Nuevo Mundo a

los propios indios: sus padecimientos eran el castigo de Dios por sus abominables pecados; los españoles sólo habían sido instrumentos de la cólera divina. “Esta culpa e castigo está principalmente fundado en los delitos e abominables costumbres e ritos desta gente.” Además, sus vicios antinaturales los habían puesto bajo el dominio del demonio, cuya influencia claramente podía verse en sus espíritus mucho después de su aparente conversión al cristianismo. Una gran ventaja derivada de la desaparición de los indios era la extirpación de todas las formas de idolatría: “Ya se desterró Satanás desta Isla i ya cesó todo con cesar y acabarse la vida a los más de los indios”.[38] Oviedo tampoco quedó muy bien impresionado por los esclavos africanos llevados para remplazar a los naturales ya que —aunque reconoció que eran tan mal tratados que a menudo tenían que emprender la revuelta y la fuga— los condenó por su naturaleza esencialmente viciosa, concluyendo que sus almas eran tan negras como sus pieles.[39]

Con todas esas fobias en la cabeza, tal vez fuera inevitable que Oviedo querellase con Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los indios. En muchos aspectos, sus carreras eran paralelas, ya que en los años 1515-1519, ambos retornaron a Europa a presentar sus respectivos proyectos para el Nuevo Mundo. En Barcelona, en 1519, Las Casas obtuvo la aprobación real para su programa de un asentamiento pacífico en Cumaná, y Oviedo presentó sus propuestas para el establecimiento, en Santo Domingo, de una fortaleza-priorato de la orden de caballería de Santiago, con una guarnición de 100 caballeros que patrullaban los confines del imperio, sometiendo a su regla a la desordenada marea de la conquista. El rechazo de este fantástico plan en favor del proyecto de Las Casas enconó las relaciones entre los dos hombres, cuyas mentalidades y simpatías naturales eran como polos opuestos. Oviedo ajustó esta cuenta consagrando las últimas páginas de la primera parte publicada de su *Historia general* a un sarcástico relato del fracaso de Cumaná, en que acusa a Las Casas de ser responsable de las muertes de los colonos, a manos de indios hostiles.[40] Insistió en que el fracaso de la empresa mostraba que todos los intentos de predicar el Evangelio en el Nuevo Mundo debían ir precedidos por la conquista armada. Por desgracia para Oviedo, la influencia de Las Casas en la Corte y en los círculos ministeriales siguió siendo decisiva en el decenio de 1540, de modo que cuando el cronista retornó a España, se le negó licencia de imprimir la segunda parte de su *Historia general.* En sus *Quinquagenas,* Oviedo reconoce que Las Casas quedó profundamente mortificado por su descripción del incidente de Cumaná. También recordó que había presenciado el desembarco de los dominicos en Santo Domingo, acompañados por una misión de 30 jóvenes mendicantes, muchos de ellos poco más que muchachos, y añade característicamente: “En verdad que estas tierras manan, o que llueve frayles”. En una enconada crítica a los virulentos ataques de Las Casas a los conquistadores, torpemente lo compara con Aristófanes, el satirista griego, y luego denuncia “sus deméritos y sus tres caras de lego de poca auctoridad, e después de clérigo negociador, y la tercera de frayle desasosegado y mendace”. Irónicamente, mientras Oviedo en Santo Domingo escribía

estas observaciones, en España Las Casas estaba revisando su propia *Historia de las Indias*, en que manchó la reputación del cronista denunciándolo como tratante de esclavos, cuyos calumniosos ataques a los indios se debían a su mala conciencia. En ambos casos, los dos hombres, ambos ya setentones, emplearon sus crónicas para saldar viejas cuentas y para promover las causas políticas por las que habían hecho campaña durante sus vidas.[41]

Con las ruinas y las vicisitudes de su vida en el Nuevo Mundo, Fernández de Oviedo trató de levantar un monumento duradero en forma de su *Historia general y natural*, destinada a servir a la vez de enciclopedia y de historia natural de las Indias. Sin embargo, su ambición era superior a su capacidad literaria, de modo que hoy sólo el historiador profesional se interesará en hojear sus pesados volúmenes; pues en Oviedo encontramos esa combinación de minucioso realismo, prolijidad de lenguaje y ausencia de forma literaria que Huizinga definió como características principales de la prosa y la poesía del último periodo medieval. Muestra una positiva obsesión por registrar hechos y acontecimientos, con falta de la correspondiente capacidad de dar al material una forma lógica o literaria. En el caso de Oviedo, el motivo que animaba su ambición era admirable: "compilar un inventario de los secretos de Natura" en las Indias y "contar los méritos de los conquistadores". Pero en ambas partes de su esfuerzo empleó el mismo método básico: la descripción de hechos particulares y la narración de acontecimientos específicos: en suma, la acumulación de lo que él llamaba "particularidades", con poco más de organización o de interpretación que una burda y sumaria distribución geográfica y cronológica del material.[42]

Si Oviedo conquistó fama en Europa por su descripción de la flora y la fauna del Nuevo Mundo —la primera jamás hecha—, su contribución al desarrollo de la historia natural se encontró simplemente en la enumeración de fenómenos, haciendo todo el hincapié en la descripción interna, virtualmente sin ningún intento de clasificación y aun menos de explicación. Reconoció: "Estas cosas e secretos de la Natura, son ocultas las causas, puesto que los efectos son visibles". Lamentó que un Leonardo o un Berenguete no hubiese visitado las Indias para observar y pintar allí la grandeza de Natura, ya que "todo esto es para visto que escripto ni pintado". De este modo, aunque constantemente se refiriera a los secretos de Natura, empleó el término como sinónimo de los efectos o los hechos observables, secretos sólo en el sentido de que hasta entonces habían estado ocultos a los ojos de Europa.[43] Al mismo tiempo, Oviedo enfocó su tarea en una vena realista, evitando los relatos de viajeros y los fantásticos bestiarios de una época anterior, de modo que aumentó el conocimiento de su época al aportar datos relativamente precisos. En último recurso, el hincapié en un inventario de los fenómenos, en vez de una explicación o interpretación, por muy necesario que esto fuese, esencialmente fue precientífico en su enfoque al mundo natural.

Como cronista, Oviedo se dejó gobernar por la misma obsesión por los hechos registrados, declarando: "No escribe de auctoridad de algún historiador, o poeta, sino como testigo de vista […] testimonios auténticos, firmados de sus nombres e signados de escribanos públicos,

de manera que hagan fe". El material básico con que compuso su obra fueron los "relatos de méritos", enviados por los conquistadores a la Corona, en busca de reconocimiento y favor. Asimismo, el propósito de su crónica era transmitir a la posteridad un registro fidedigno de las grandes hazañas realizadas en las Indias, que de otra manera se perderían con el paso del tiempo. También escribía para instruir y edificar, citando al historiador griego Diódoro Sículo cuando dice: "Historia sola, con palabras iguales a los hechos, trae consigo la verdadera utilidad, exaltando lo honesto e conculcando e hollando el vicio […] e finalmente, por la experiencia que la historia pone de tiempos pasados, venimos a perfecto vivir". Mientras la ley existía sólo para castigar, y la poesía sólo para deleitar, la Historia, el testimonio de la virtud y del vicio, servía a la vez de guía moral y de ángel que hacía constar los hechos. Con este enfoque a la profesión de historiador, Oviedo estaba más cerca de los cronistas medievales como Froissart y Commynes que de humanistas florentinos como Bruni y Guicciardini. Al mismo tiempo, el hincapié mismo en los relatos testimoniales de los asuntos contemporáneos hace recordar a Heródoto.[44]

Tanto como Colón, Oviedo rechaza todo intento de establecer una marcada distinción entre la Edad Media y el Renacimiento o dicho más precisamente, nos recuerda la tendencia empírica y realista de grandes zonas de la cultura del último periodo medieval. La célebre incapacidad del espíritu escolástico para fincar sus silogismos y verdades universales en las particularidades empíricas del mundo natural y social no debe cegarnos ante el talento de la última época medieval para la observación aguda, frecuentemente dramática, y el retrato de aquel mundo. Desde luego, a veces la observación iba en contra de la teoría; el indefenso lector quedaba perplejo ante aquellas aparentes contradicciones. De este modo, Oviedo celebró la grandeza de la Natura del Nuevo Mundo, pero desdeñó el mísero carácter de sus habitantes humanos. Y, de mayor importancia, elogió la epopeya de la conquista española, pero deploró la codicia y la crueldad de los conquistadores, con monótona insistencia. Asimismo, aunque profetizó el advenimiento de la monarquía universal de Carlos V, llamándola providencialmente inspirada, adoptó una visión secular del descubrimiento del Nuevo Mundo, mostrando una notable hostilidad al clero y a la empresa misionera. Toda interpretación de la Conquista como última cruzada no sobrevivirá fácilmente a una lectura atenta de Oviedo. En última instancia, la *Historia general y natural* sobrevive como copioso depósito de información, tanto más valioso precisamente porque su autor buscaba más los hechos que las teorías, contentándose con incorporar testimonios personales virtualmente intactos en lugar de someter su material a las limitaciones de la composición y la interpretación históricas.

III

Aunque Hernán Cortés, a su regreso a España, asistió a la Corte y acompañó a Carlos V en su malhadada expedición a Argel, no obtuvo admisión en los consejos reales ni consiguió el reconocimiento que anhelaba: su experiencia militar en las Indias no valió de nada en la guerra contra los turcos. Tanto como después de él Clive de la India, su riqueza colonial sólo le confirió una modesta influencia política en su patria. Además, tal era el ascendiente de Bartolomé de las Casas en los círculos ministeriales, que hasta su reputación de gran capitán y conquistador magnánimo se vio en peligro. La rebelión de Gonzalo Pizarro contra las Leyes Nuevas de 1542 puso en entredicho la lealtad misma de los conquistadores al emperador. Había allí el peligro de que se tomaran medidas para confiscar o reducir el vasto patrimonio que Cortés había ganado para sí mismo y sus descendientes: el fundamento de su ingreso en las filas de la nobleza castellana. Siempre hábil y sagaz, Cortés cultivó entonces la compañía de los literatos y clérigos que se dignaran a frecuentar su casa, discutiendo a veces sobre el gran debate, entonces en progreso, sobre la justicia de la conquista de América. En 1546, se mudó a Sevilla, que seguía siendo la capital literaria de España, sólo para morir antes de que pudiese realizar su cara esperanza de volver al Nuevo Mundo, aunque dejara establecido en su testamento que debían enviarse sus huesos para enterrarlos en el Hospital de Jesús, de la ciudad de México.[45]

Antes de su muerte, Cortés evidentemente escogió a Francisco López de Gómara, su capellán, para que justificara y exaltara sus hechos, asegurando así su reputación y su patrimonio para la posteridad. Gómara (1511- *c.* 1566), humanista preparado en Alcalá, que había pasado algunos años en Italia, acompañó a Cortés a Túnez y ya había compuesto una breve vida de Barbarroja, gobernante de Argel. Pasaría sus últimos años compilando los *Anales de Carlos V,* obra ambiciosa que quedó inconclusa, en la que trató de integrar la conquista del Nuevo Mundo con los hechos contemporáneos de Europa, con objeto de ofrecer una historia universal de su época. Lo notable en esta última obra es la luz que arroja sobre el enfoque de Gómara a la tarea del historiador, pues mostró una profunda fascinación por la vida y el carácter de César Borgia, y aún más por los hechos guerreros de los españoles en su conquista de Italia, a las órdenes del Gran Capitán y de Carlos V. La influencia del Renacimiento florentino queda de manifiesto en su observación sobre un capitán español, cuyo valor era incluso superado por su avaricia y su crueldad: “Empero la rosa de las espinas sale, y por milagro ay gran virtud sin vicio”. Encontramos allí una definición de la virtud claramente similar a la *virtù,* de Maquiavelo, esto es, ese poder moral y esa ambición que encontraban expresión en la guerra y en la política, concepto totalmente distinto de la moral cristiana, y que de hecho condonaba el empleo de la violencia para alcanzar la gloria.[46]

Identificar a López de Gómara como humanista influido por el Renacimiento italiano sólo nos ofrece un primer paso en su interpretación. Como leales súbditos de Carlos V, los españoles mostraban poca comprensión o simpatía hacia la tradición republicana del humanismo cívico en que Leonardo Bruni fundamentó su historia de Florencia. Pese a los

sentimientos que unían a los castellanos con sus ciudades, que para entonces habían llegado a describir como su “patria”, sus lealtades políticas iban al rey-emperador que los había llevado a ocupar tan alto sitio en el concierto de Europa. El modelo predilecto de Gómara fue Paolo Giovio, obispo italiano que, entre otras cosas, escribió una *Vida del Gran Capitán* y una historia de su época *(Historiarum sui temporis libri XLV)*. Giovio declaraba escribir historia universal contemporánea, basada en documentos públicos, cartas privadas e información obtenida mediante entrevistas. Admirador de Maquiavelo y de Guicciardini, tenía una visión desencantada de los asuntos humanos, mostrando un escepticismo innato respecto de las profesiones religiosas que imbuían tantos conflictos políticos de la época. Al mismo tiempo, sentía un profundo entusiasmo por la exaltación de los grandes hombres, siguiendo la tradición de Plutarco y de Suetonio, celebración que a veces causaba contradicciones entre las exigencias de la verdad y los compromisos de la elegía.[47] Pero mientras los historiadores italianos generalmente siguieron a Bruni, marcando una clara distinción entre la época moderna y la medieval y fijando el resurgimiento de las letras como la gran línea divisoria, por contraste sus análogos españoles se mostraban más impresionados por la continuidad imperial. En 1545, Pedro Mexía, “el ilustre caballero” de Sevilla, publicó su *Historia imperial y cesárea* en que describía las vidas de todos los césares, desde el conquistador de la Galia hasta Carlos V, presentando la dinastía de los Habsburgo como heredera de Carlomagno y de Augusto y ofreciendo así un implícito mentís a todo rompimiento radical de la continuidad histórica.[48] Pese a las diferencias de estilo y vocabulario, Mexía y Gómara adornaron su prosa para engrandecer las valerosas hazañas de los grandes reyes y sus caballeros.

En 1552 Gómara publicó su *Historia general de las Indias* y su *Historia de la conquista de México,* dos obras separadas, casi inmediatamente vueltas a publicar unidas bajo el título de *Hispania Victrix*. Escribiendo con un estilo de incomparable concisión, Gómara hacía sonar una clarinada de triunfo, celebrando el descubrimiento del Nuevo Mundo por los españoles, en lugar del resurgimiento de las letras en Italia, como advenimiento de una nueva época de la historia de la humanidad. En la introducción y en la conclusión de su *Historia general* expresó el júbilo de su generación ante el súbito florecimiento de las armas y los dominios españoles, afirmando audazmente que “la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias, y así las llamen Mundo Nuevo. Y no tanto le dicen por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo y casi tan grande como el viejo, que contiene a Europa, África y Asia […]” En su dedicatoria a Carlos V, Gómara declaraba que “Dios quiso que las Indias fueran descubiertas en vuestro tiempo y por vuestros vasallos, para que se convirtieran a su santa ley”, escogiendo a los españoles para esta tarea porque siempre habían combatido contra los infieles. En un elogio en toda forma de su nación, ahora renombrada por el mundo entero, exclamó: “Nunca jamás rey ni gente anduvo y sujetó tanto en tan breve tiempo como la nuestra, ni ha hecho ni

merecido lo que ella, así en armas y navegación como en la predicación del santo Evangelio y conversión de idólatras; por la cual son españoles dignísimos de alabanza en todas las partes del mundo. Bendito Dios, que les dio tal gracia y poder". Impaciente por sacar una lección política de su relato, concluyó diciendo que "por tanto es justo que Vuestra Majestad favorezca la conquista y los conquistadores".[49]

En armonía con este patrioterismo, Gómara tomó como un hecho la indicación de Oviedo, y audazmente anunció que las Indias habían sido descubiertas por un desconocido piloto de extracción andaluza, vasca o portuguesa, que había fallecido en la casa de Colón. Las hazañas del almirante eran descritas en términos sumarios no muy favorables. Sin embargo, en contraste con Oviedo, Gómara imprimió el texto latino de la donación papal de 1493, atribuyéndole así una significación decisiva para establecer la legitimidad de la conquista española. Huelga decir que siguió a su predecesor, ofreciendo una mordaz descripción del fracaso del proyecto de Las Casas de colonización pacífica en Cumaná, acusando al fraile de ser responsable de la muerte de los campesinos españoles que había llevado a las Indias. No menos audaz, Gómara cuestionó la sabiduría de las Leyes Nuevas que amenazaban con privar a muchos conquistadores de sus encomiendas, atribuyendo esa medida a las intrigas y celos de religiosos como Las Casas. De hecho, la rebelión encabezada por Gonzalo Pizarro se presentaba como casi justificable defensa de la propiedad y los derechos de conquista.[50] Al mismo tiempo, Gómara no exculpó por completo a los españoles, afirmando claramente que por su opresión y esclavismo había sido destruida la población de las Antillas y de la América Central. También condenó la ejecución de Atahualpa como acto de crueldad, y describió a Pizarro como buen soldado pero hombre incapaz de gobernar un gran imperio. Como exculpación, notó que el juicio de Dios ya podía verse en las muertes violentas de casi todos los conquistadores del Perú durante las guerras civiles. Si algún lector dudaba de la justicia en las conquistas, le recomendaba leer las obras de Juan Ginés de Sepúlveda para encontrar una resolución satisfactoria a la cuestión.[51]

Donde Gómara reveló más claramente que dependía de Oviedo, y en realidad, también su perspectiva común, fue en su evaluación de los indios. En la introducción a la *Historia general*, declaró que eran hijos de Adán, pues de otra manera se les podría considerar simples bestias, y añadió: "Mas no tienen letras ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre". Esta falta de civilidad se complicaba con sus muchas ofensas contra el derecho natural, que surgían de su práctica de la idolatría, los sacrificios humanos, la sodomía y el canibalismo. En el texto, Gómara ofreció cierta descripción rudimentaria de la población nativa, tratando de distinguir entre las provincias, pero no llegó a ofrecer ninguna visión considerada de las diferencias que separaban a los habitantes de las Antillas de los vasallos de los incas. Después de notar la inclinación a la embriaguez y la promiscuidad de los habitantes de La Española, hizo eco a Oviedo en su acusación de que "son grandísimos sodomíticos, holgazanes, mentirosos, ingratos, mudables y ruines". Una lista

muy similar de defectos fue aplicada indiscriminadamente a otros grupos indígenas. Habiéndose publicado poco acerca del Perú, Gómara se contentó con reconocer algunas de las realizaciones de los incas respecto de la guerra y de la construcción de grandes fortalezas. Pero, por lo demás, dijo que su religión era simple idolatría y criticó su práctica de los sacrificios humanos, su amor a la embriaguez y la tiranía de sus gobernantes. "El vulgo no tiene, ni quiere, o no le dejen hacienda. Son mentirosos, ladrones, crueles, somélicos, ingratos, sin honra, sin vergüenza, sin caridad ni virtud." En unos cuantos breves párrafos, Gómara describió y condenó así uno de los más grandes imperios conocidos en la historia humana.[52]

Si comparamos la simpatía casi intuitiva con que Pedro Mártir recibió todas las noticias acerca de los habitantes de las Antillas con el desdeñoso rechazo de los incas y de sus súbditos mostrado por Gómara, entonces podremos discernir cierta medida de la diferencia que había entre el humanismo italiano y el español.

En su *Conquista de México,* Gómara encontró un tema digno de su pluma, y en armonía con su concepción de la historia. En esencia, escribió una vida de Cortés, en gran parte basada en las cartas y los recuerdos originales del conquistador, entrelazada con descripciones de la cultura y la historia de los indios. Si en una etapa Gómara había pensado en escribir unas vidas paralelas de Barbarroja y Cortés, en realidad ahora la comparación la hizo con Pizarro, contrastando la colonización relativamente pacífica de la Nueva España con los desórdenes y la rebelión del Perú.

Desde el principio negó los cargos lanzados por Pedro Mártir, y por Oviedo, de que Cortés hubiese sido culpable de virtual traición, al rechazar la autoridad de Diego Velázquez, gobernador de Cuba, arguyendo que en gran medida la expedición había sido financiada independientemente del gobernador. En varios puntos del texto, llamó la atención hacia la preocupación de Cortés por apartar el quinto real, enumerando los tesoros que el conquistador envió a España. Y, algo más importante, empleó el recurso de los humanistas, copiado por Bruni de los historiadores clásicos, de poner el texto completo de las oraciones que, supuestamente, pronunció Cortés ante sus propios hombres y ante los indios. Estos discursos presentan a Cortés como el leal guerrero cristiano, que trata tanto de convertir como de conquistar, subrayando en todos los puntos su lealtad al emperador, su llamado a sus compañeros españoles y su preocupación por la salvación de los indios. Los discursos contienen de esta manera el núcleo ideológico, por así decirlo, del mensaje del libro. Y sin embargo, aún de mayor importancia, Gómara presentó los dos discursos de Moctezuma en que ese desventurado monarca recibió a los españoles en Tenochtitlan, reconociéndolos como mensajeros del antiguo señor de los aztecas, y exhortando a los nobles indios a reconocer en adelante la autoridad de Carlos V como su legítimo soberano. En suma, aquí Gómara desarrolló la teoría ya enunciada por Cortés —aunque Oviedo la considerara simple estratagema— de una *translatio imperii,* una cesión voluntaria de la soberanía, con el corolario de que el ataque indio a los españoles, después de la matanza organizada por

Alvarado (y justificada por Gómara como medida defensiva) fue un acto de rebelión contra el emperador, legítimo monarca de México. Una vez más, la esencia del caso fue presentada en el curso de una oración en toda forma. Por último, en retrospectiva, Gómara elogió a Cortés por distribuir a los indios conquistados entre las encomiendas concedidas a todos sus lugartenientes y principales seguidores, asegurando así una verdadera colonización de la Nueva España.

En su retrato de la sociedad indígena en México, Gómara se basó en la información recabada por fray Toribio de Benavente, más conocido como Motolinía, importante misionero franciscano en la Nueva España y ardiente partidario de Cortés. Gran parte de estos datos fueron publicados por vez primera por Gómara, muy superiores en profundidad y gama a los hechos sueltos y dispersos que presentó en el caso del Perú, pues aquí el lector encuentra cierto análisis de la mitología y el ritual aborígenes, de la instrucción moral y el cómputo calendárico, de la historia y la sociedad, todo lo cual señala el carácter relativamente avanzado de la civilización mexicana. Una vez más, los jardines y el palacio de Moctezuma ocupan gran lugar, junto con descripciones de las órdenes de los caballeros y los ayunos y la penitencia de los sacerdotes. Se pone en claro que los mexicanos eran relativamente recién llegados a la región. Sin embargo, por muy favorables que estos rasgos puedan parecer, Gómara coloreó su retrato con el negro trasfondo de una sociedad que adoraba al demonio y que se dedicaba diariamente a enormes sacrificios humanos y canibalismo ritual, y este hincapié lo lleva a su gran conclusión: “Nunca hubo, a lo que parece, gente más ni aun tan idólatra como ésta; tan matahombres, tan comehombres […]”[53]

Hacia el final de su historia, Gómara ofreció una justificación de la conquista hablando de las ventajas que ofreció a los indios de la Nueva España. Sujetos en un tiempo a la tiranía arbitraria de un déspota absoluto, eran ahora los súbditos libres de un rey cristiano, gobernados por leyes justas, asegurada su propiedad y remunerado su trabajo por salario. La conquista los había liberado de la esclavitud civil y salvado del peligro terrible de los sacrificios humanos. Además, los españoles habían enseñado a los indios el uso del hierro, les habían dado animales domésticos y habían hecho circular entre ellos monedas de plata en lugar de las cuentas de cacao hasta entonces en uso. Se había enseñado a leer y a escribir a la nobleza, y algunos hasta habían aprendido latín, adquisición importantísima, ya que “con letras son verdaderos hombres”, frase que expresa la tendencia humanista de Gómara.[54]

Pese a la mentalidad absolutamente secular que imbuye la narración de Gómara, en todos los puntos se muestra ansioso por justificar la conquista apelando a su sanción y beneficios religiosos, insistencia que distingue su historia de la crónica de Oviedo. No sólo reproduce, íntegra, la donación papal y presenta a Cortés destrozando temerariamente los ídolos paganos, sino que también asegura a sus lectores que en una batalla desesperada, los españoles fueron ayudados nada menos que por el apóstol Santiago, intervención mencionada por Oviedo, de oídas, pero narrada por Gómara como hecho reconocido. Lo que es más importante, subraya el

gran entusiasmo con que los naturales de la Nueva España recibieron la prédica del Evangelio cristiano por los franciscanos y otros religiosos. Basándose en los memoriales de Motolinía, describe escenas de penitencia en masa y procesiones, en que los indios son bautizados por millares; la destrucción de sus antiguos templos e ídolos no les deja otra opción que buscar la ayuda celestial en las recién levantadas iglesias cristianas. En esta cosecha de almas, favorecida por Cortés, principal patrono de los frailes, se encuentra el beneficio fundamental y justificación de la conquista. Una vez más el contraste implícito entre Perú y México es en favor del reino del norte, pues Gómara confiesa que por razón de las guerras civiles y la rebelión, la predicación del Evangelio había avanzado poco, pues los indios del Perú eran célebres por su recalcitrante indiferencia, y no por la devoción que caracterizaba a los naturales de la Nueva España.[55]

Publicada en un momento en que la situación de las encomiendas y la justicia de la conquista eran tema de debate público y de furiosa agitación en los consejos del rey, la *Historia general* de Gómara mostró una audaz libertad de comentario que pronto causó un decreto oficial que ordenaba su retiro de la circulación. Sin embargo, ya en 1554 su instantáneo éxito le había valido nada menos que tres ediciones separadas. Allí, por fin, el público español encontraba una historia de la conquista de las Indias escrita con buen estilo, además de ser sucinta y triunfal. Lo que impresiona a todo el que conozca las crónicas de la época es el continuado brío con que Gómara redujo los interminables relatos de Oviedo y otros cronistas a un lacónico sumario caracterizado por la agudeza de su juicio y el absoluto dominio de la narrativa. Y sin embargo, pese al marcado contraste entre Oviedo y Gómara en lo tocante a su estilo y formación, sus sentimientos y perspectivas de los hechos resultan notablemente similares. El objetivo y la tendencia son idénticos. Tanto Oviedo como Gómara glorificaron a los conquistadores y denigraron a los indios. Pero mientras el primer cronista incorporaba materiales que a menudo ofrecían testimonios opuestos a su idea principal, por contraste Gómara ordenaba sus testimonios para presentar un argumento coherente. Los crímenes mismos de un Pizarro o las fallas humanas de Cortés respecto de las mujeres fueron deliberadamente incluidos para subrayar la calidad heroica del conquistador de México. Los dos volúmenes de su obra son de una sola pieza. La tesis de la *Historia general* queda ejemplificada en la vida de Cortés.

La repercusión de la historia de Gómara fue instantánea, universal y trascendente. Su manifiesto triunfalismo provocó la ira de Las Casas y causó profunda desconfianza en los círculos oficiales. En cambio, los otros humanistas, como Cervantes de Salazar, corrieron a incorporar su texto en sus historias proyectadas. A finales del siglo, el cronista real de las Indias, Antonio de Herrera, asimismo, plagió su narración y sus argumentos. En suma, Gómara desempeñó un papel decisivo al transmutar los materiales a menudo incoherentes reunidos por Oviedo, dándoles una forma que los hacía a la vez accesibles y atractivos: su obra fue un

momento constitutivo en el surgimiento de la escuela imperial de historia del Nuevo Mundo, cuyo objetivo era la celebración de la conquista y el imperio de España.

IV

La apología de Cortés hecha por Gómara no sólo ofendió las sensibilidades religiosas y oficiales, sino que también irritó a los propios compañeros del conquistador, muchos de los cuales guardaban amargo resentimiento causado por el reparto del botín de la Conquista. En el decenio de 1550 aún sobrevivían muchos conquistadores, que lanzaron una campaña para proteger sus encomiendas y, en particular, mostraron a la Corona la necesidad de legar aquellas concesiones a sus hijos y nietos. ¿No habían combatido, batalla tras batalla, para dar aquellas tierras a la Corona y a la fe cristiana? Compilaron una "cuenta de méritos", mostrando sus hazañas de modo que se justificara su solicitud de recompensas, para sí mismos y lo que era más importante, al final de sus vidas, para sus familias y herederos. Indignados de que Las Casas denigrara su reputación, no menos ofensivos les parecieron los errores de Gómara y su escueto relato. Cortés no sólo se había quedado con la parte del león en materia de indios y riquezas de la encomienda, sino que ahora disfrutaba de duradera fama como conquistador de México, presentado como un jefe que obtuvo sus victorias casi sin ayuda del consejo o la habilidad de algún lugarteniente o compañero suyo. La experiencia colectiva de toda una banda de conquistadores se había convertido en la biografía de un gran capitán. Si Las Casas los denunciaba como criminales, Gómara simplemente olvidaba su existencia. El hecho de que un hombre que nunca había puesto pie en el Nuevo Mundo tratase de quitarles su parte de la gloria y virtualmente borrase sus hazañas de los anales del pasado era, en realidad, un golpe artero.

Para combatir los errores y omisiones de Gómara, Bernal Díaz del Castillo (¿1495?-¿1583?), joven seguidor de Cortés, se propuso, durante la década de 1550, escribir la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* obra que requirió su tiempo, intermitentemente, al menos hasta 1575. El resultado fue no tanto una polémica cuanto una memoria sostenida de los hechos de la Conquista, con una inmediatez y vida que raras veces se encuentran en otras narraciones de este periodo. Tomando como marco la narración de Gómara, Bernal Díaz registró sus recuerdos de los hechos escritos en tal texto, coloreando y transformando cada escena con una plétora de detalles circunstanciales, relatados todos ellos desde la perspectiva de un testigo presencial y un participante. En un estilo vigoroso y coloquial, Bernal Díaz revivió en su vejez las grandes hazañas de su juventud, poniendo en el papel sus recuerdos, aún vivos, de lo que había significado ser un conquistador.[56]

Aunque la *Historia verdadera* sería literalmente saqueada por generaciones de historiadores románticos y novelistas populares en busca de un sabroso material, también

presentaba un argumento sostenido. Una y otra vez, Bernal Díaz insistió en que en todas las ocasiones Cortés celebró consejo con sus principales capitanes y seguidores, y que las decisiones más importantes fueron sometidas a un acuerdo colectivo de todo el grupo de conquistadores. En particular, había sido toda la compañía y no Cortés la que había decidido romper con Velázquez y marchar tierra adentro, en busca de gloria y de riquezas. En alguna ocasión, surge la irritación de Bernal Díaz, como cuando escribe: “el coronista Gómara diga hizo Cortés esto, fue allá, vino de acullá, y dice otras tantas cosas que no llevan camino, y aunque Cortés fuera de hierro […] no podía acudir a todas partes”. Aún más irritante era la impresión que Gómara daba de victorias obtenidas sin esfuerzo: “Gómara no escribe en su historia ni hace mención si nos mataban o estábamos heridos, ni pasábamos trabajo, ni adolecíamos, sino todo lo que escribe es como quien va a bodas”.[57] Al mismo tiempo, Díaz rechaza con desdén la versión de Gómara de que los conquistadores fueron ayudados durante los combates por la aparición de Santiago y de la Virgen María, y observa: “yo, como pecador, no fuese digno de verlo”. Hasta donde él sabe, ningún otro conquistador vio ninguna aparición, pues de otra manera ciertamente habrían edificado una capilla para conmemorar tan enorme acontecimiento. En realidad, la primera noticia que tuvo de la aparición fue al leer a Gómara. Huelga decir, añade, los conquistadores siempre lucharon por la fe católica y tenían clara conciencia de la ayuda que les daba el Todopoderoso en sus batallas contra los infieles. En este contexto, definió los motivos de los conquistadores con lapidaria precisión: “[…] por servir a Dios y a su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas […]”[58]

Lo que queda en el espíritu de todos los lectores de Bernal Díaz no son sus quejas contra Gómara, sino antes bien la calidad épica de su narración, cuando vuelve a vivir los grandes momentos de la Conquista. Al recordar la primera visión que los españoles tuvieron de la dudad isleña de Tenochtitlan, vista desde un paso de montaña, exclamó: “Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblazones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados”. En realidad, algunos de los soldados se preguntaban si no sería todo un sueño, ya que “parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y *cúes* y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto”.[59] Asimismo, Díaz ofrece una memorable descripción de la Noche Triste, cuando los españoles, sobrecargados por el botín, salieron luchando de México, sólo para encontrar, en muchos casos, que su carga les impedía escapar o por ella se ahogaban. Su relato llega a un clímax con el asedio final de Tenochtitlan, cuando los españoles, ayudados ahora por miles de sus aliados indígenas, entablaron feroz combate cuerpo a cuerpo por las calzadas que conducían a la ciudad.

Pocas escenas en la historia se han conservado con tal dramática intensidad como cuando Bernal Díaz recordó el momento en que “tomó a sonar el atambor muy doloroso del Uichilobos, y otros muchos caracoles y cornetas, y otras como trompetas, y todo el sonido de

ellos espantable, y mirábamos al alto *cu* en donde los tañían, vimos que llevaban por fuerza las gradas arriba a nuestros compañeros que habían tomado en la derrota que dieron a Cortés, que los llevaban a sacrificar". Desde las calzadas, incapaces de ayudar, los horrorizados conquistadores vieron a los sacerdotes indígenas tender a sus compañeros en el altar de piedra y luego abrirles el pecho para ofrecer los corazones palpitantes a sus dioses.[60] Había aquí, en realidad, material en que podría basarse William Prescott al escribir su historia de la conquista de México.

Mientras Oviedo y Gómara intentaron glorificar a los conquistadores denigrando a los nativos, por contraste Bernal Díaz se refirió siempre a sus adversarios aborígenes con respeto, mostrando lo enconado de las batallas de la Conquista. Hizo un atractivo retrato de Moctezuma y subrayó los servicios y el valor de Marina, la manceba e intérprete de Cortés, sin cuya ayuda habría sido difícil la comunicación entre españoles e indios. Hacia el fin de su crónica, se maravilla de la habilidad e inteligencia con que los indios, después de la Conquista, adquirieron y aplicaron las artes y artesanías europeas, y notó que muchos miembros de la nobleza ya habían aprendido a leer y escribir. En sus recuerdos de Tenochtitlan entra ya una nota de nostalgia por aquella gloria de la tierra que había sido destruida; ahora, sólo un puñado de sobrevivientes habían conocido su grandeza.

Escribiendo durante el decenio de 1560, Bernal Díaz era una voz del pasado, la voz de una España aún más medieval que moderna: el propósito de su crónica era la conmemoración de grandes hazañas y grandes guerreros, camaradas y compañeros de armas. La "excelente, y muy sonante ilustre Fama" fue su inspiración, fama que había sido oscurecida por Gómara y otros cronistas.

Leyendo a Julio César, vio que el general romano había participado en unas 50 batallas, exactamente el mismo número de combates en que él tomó parte. Más aún, el logro de la fama mediante hechos heroicos en años pasados, ¿no había obtenido recompensas reales? Ciertamente, tal había sido la práctica en España cuando los reyes de Castilla y de Aragón dividieron las tierras tomadas a los moros entre los caballeros y los nobles que las habían conquistado. Pero en la Nueva España, Cortés se había apropiado para él y sus amigos las mejores encomiendas, las provincias más ricas, de modo que muchos de la original banda de conquistadores se vieron obligados a buscar nuevas tierras en el sur. Mientras gracias a sus cartas y envío de tesoros, Cortés había ganado un título nobiliario y grandes riquezas, que le habían bastado para retirarse a España; en contraste, muchos de sus seguidores y compañeros fallecieron en provincias remotas o vagabundeaban sin ninguna recompensa por sus esfuerzos y valor. De hecho, para 1568 sólo cinco de los 560 hombres que se habían unido a Cortés en el primer viaje de Cuba, sobrevivirían "todos muy pobres y cargados de hijos e hijas para casar, y nietos, y con poca renta, y así pasamos nuestras vidas con trabajos y miseria".[61] Aquí, en estas quejas de olvido y pobreza, encontramos el nacimiento de lo que sólo puede llamarse una *conciencia colonial*, una poderosa corriente de sentimiento, expresada por

conquistadores, de menor importancia y transmitida a sus hijos y descendientes, quienes sostuvieron que las recompensas de la conquista habían sido mal asignadas, negadas a los hombres que habían combatido y bregado en el campo de la batalla. Este sentimiento, presente en Oviedo, surge poderosamente en Bernal Díaz, y llegaría a ser lema cardinal del naciente patriotismo criollo del siglo XVII. Como la *Historia verdadera* de Bernal Díaz no se publicó hasta 1634, y aun entonces, en una edición oscura y trunca, su obra ejerció poca influencia y en realidad fue poco leída, hasta la llegada de Prescott. Así, su importancia se encuentra más en su testimonio inmediato que en alguna influencia que pudiese ejercer sobre ulteriores cronistas coloniales.

Lo que separaba a Gómara y a Bernal Díaz, sin embargo, no era sólo una disputa sobre la justa repartición del botín de la Conquista sino también un contraste claro aunque no plenamente articulado por Bernal Díaz, sobre cómo debía ser escrita y concebida la historia. El carácter de este contraste fue insuperablemente observado en *El Antijovio,* mordaz escrito concebido en 1567 por Gonzalo Jiménez de Quesada (1499-1579), después de leer una traducción española de la *Historiarum* de Paolo Giovio. Amigo de Fernández de Oviedo, quien de él dijo "la verdad es hombre honrado y de gentil entendimiento y bien hábil", Quesada había pasado de 1527 a 1530 combatiendo en Italia antes de organizar la expedición que logró conquistar y pacificar la Nueva Granada.[62] Giovio despertó su ira al criticar a los españoles por su crueldad, rapacidad y afán de dominio en Italia, acusaciones que Quesada tenía dificultades para rechazar. Todas las naciones, incluso los portugueses, afirmó, envidiaban ahora a los españoles por sus grandes conquistas y posesiones, y los acusaban de grandes crímenes. Sin embargo, habían sido las tropas alemanas, no las españolas, las más culpables de haber torturado a los habitantes de Roma durante el desastroso saqueo de esta ciudad en 1527. Las guerras que habían devastado Italia fueron iniciadas por la ambición de los reyes de Francia: los españoles simplemente entraron en ellas para defender los derechos heredados de su rey y emperador. En realidad, los italianos debieran estar agradecidos a Carlos V por haber sofocado a todas "las vandos y tyranías" que habían merodeado por las ciudades-Estados. De manera extraña, Quesada reprocha a Giovio el criticar a los florentinos por defender su libertad republicana, arguyendo que toda la filosofía antigua y moral enseñaba que la libertad es el don más precioso del hombre, superior a todas las riquezas, siempre que fuese combinada con el reconocimiento del emperador como jefe supremo de la comunidad cristiana, y en este caso, el último señor feudal de Toscana, con derecho de determinar la forma de gobierno que debía aplicarse. En cuanto a los territorios directamente apropiados por Carlos V, observó que el emperador no era un tirano turco, sino en cambio un rey cristiano que respetaba "las leyes y fueros de cada reyno y provincia".[63]

Lo que despertó la ira de Quesada fue la interpretación secular dada por Giovio a los acontecimientos, enfoque derivado en buena medida de su admiración a los escritos de Maquiavelo y de Guicciardini. Toda sugerencia de que los príncipes alemanes hubiesen tenido

razones dinásticas para adoptar el luteranismo, o que el propio Carlos V tuviese razones políticas para combatir a los protestantes y a Francia era rechazada de antemano. El emperador, “lugarteniente de Dios”, había consumido su vida en defensa de la fe católica, entablando la guerra contra los turcos en Túnez y en Austria, y buscando, en todo punto, reprimir la herejía luterana. Y, de no menor importancia, Quesada atacó el enfoque esencialmente político de Giovio a la guerra, arguyendo no sólo que “las leyes de la guerra no se puedan dar bien por escrito”, sino también que el propósito de la guerra era alcanzar la gloria. Mientras Giovio había elogiado a Fernando de Austria, hermano del emperador, por su sabia decisión de no llevar a sus fuerzas contra los turcos en Hungría, Quesada exclamó que todos los grandes príncipes conocidos en la historia, desde Julio César y Alejandro Magno hasta Carlomagno y el propio Carlos V, habían combatido a la cabeza de sus ejércitos, papel que era más honorable aún si se recordaba que en todas las batallas reñidas contra los infieles, el guerrero cristiano caído recibía inmediatamente un lugar en el cielo. El objetivo del cronista era ofrecer un registro sin adornos de las grandes hazañas, sin insertar oraciones inventadas: recurso literario tan gustado de los historiadores humanistas. “Ya las corónicas de Cortés deben destar escrito que […] pelearon los españoles de manera que fuese razón que sus nombres e ynmortidades quedasa perpetuados en aquellos escritos.” Y tampoco era posible separar los grandes hechos de armas realizados por el emperador y por los españoles, ya que “contémonos con nuestra polije, como en buen filosofías se debe de hacer, todos por un cuerpo pegados como miembros de aquella cabeza”.[64] Una vez más, las suposiciones patentemente medievales de los españoles conquistadores de América se revelan, tanto más claramente si se contrastan con la escéptica visión que Giovio tenía de los estadistas de su época.

El contraste entre las escuetas “relaciones verdaderas” de los conquistadores y las crónicas estilizadas de los humanistas finalmente se resolvió recurriendo a la poesía. En *La Araucana* (1569, 1578, 1589), epopeya compuesta y publicada en tres partes, Alonso de Ercilla (1533-1594) se basó, por igual medida, en su experiencia de combate y en las técnicas literarias del Renacimiento italiano para forjar una vibrante narración de la guerra en las fronteras de Chile. Educado en la Corte, donde sirvió de paje al príncipe Felipe, futuro rey, Ercilla acompañó a Lima al marqués de Cañete, virrey de Perú, y luego se unió al hijo de Cañete, don García Hurtado de Mendoza, en su campaña para suprimir la gran rebelión araucana que amenazó la supervivencia misma de la colonización española en Chile. En los años de 1557-1559, el joven cortesano vivió así el papel ideal del Renacimiento español, empuñando la pluma y la espada, escribiendo versos en acantonamientos militares en momentos de reposo entre combates cuerpo a cuerpo con los guerreros aborígenes. Sin embargo, en contraste con otros conquistadores, Ercilla sólo pasó ocho años en el Nuevo Mundo antes de retornar a Madrid donde, con fondos obtenidos por herencia y matrimonio, frecuentó la sociedad aristocrática y sirvió a Felipe II en varias misiones diplomáticas.[65] No podría ser mayor el contraste con Fernández de Oviedo, a quien, sin embargo, se asemejaba en

algunos aspectos.

En *La Araucana*, Ercilla se basó en la tradición de la epopeya heroica revivida en Italia por Ariosto y Boyardo, y en realidad se remontó a su fuente clásica de Virgilio y Lucano. Pero mientras los poetas italianos mostraron batallas y aventuras imaginarias, Ercilla siguió el ejemplo de las *Lusíadas* de Camoens, y tomó por tema hechos contemporáneos, incluyendo escenas que él mismo había presenciado. Para ayudarse en las descripciones de combates armados —por todo el poema resuena el choque de las armas—, Ercilla se basó en los romances de la Castilla medieval con sus interminables relatos de escaramuzas en las fronteras entre moros y cristianos, tradición fundamentada en *El Cid*. Tal fue el realismo con que el poeta enfocó su tarea que *La Araucana* serviría después como texto primordial de la historia de Chile, a la cual rendirían homenaje ulteriores cronistas. Al mismo tiempo, Ercilla trató de dignificar su epopeya por medio de frecuentes alusiones a héroes y escenas clásicas, incluyendo la Dido de Virgilio y, no de menor importancia, presentando una extensa narración de la victoria cristiana sobre los turcos en la batalla de Lepanto. Allí el efecto deseado era colocar las guerras araucanas dentro del marco universal de la defensa del cristianismo por la monarquía católica, integrando así una oscura rebelión fronteriza en el panorama de la historia europea.[66]

El rasgo más notable de *La Araucana* fue la decisión de Ercilla de relatar las guerras de Chile en gran parte desde la perspectiva de los aborígenes, celebrando a Lautaro y a Caupolicán, sus jefes, como héroes de su obra. Además, pintó a los araucanos como nación de valerosos guerreros bárbaros, amantes de la libertad, cuyo “Estado” era gobernado por una confederación de jefes de guerra reunidos en un “senado” para preparar la defensa de su “patria” contra la dominación extranjera, fuese de los incas o de los españoles. Sin ley ni dios que los gobernara, aparte de Satanás y de sus augures, los indios vivían para el combate: sus jóvenes se esforzaban por distinguirse mediante actos de valor, único medio por el cual podían conquistar fama, honor y poder. En suma, los araucanos fueron retratados como héroes primitivos, casi homéricos en su valor apasionado, poseyendo una combinación de cualidades que recordaban claramente las virtudes bárbaras de los antiguos germanos descritos por Tácito. Tampoco Ercilla vaciló en comparar la defensa de los jefes a su patria y su libertad con los héroes de la antigüedad romana y dotarlos con un sentido del honor tan agudo como el de cualquier hidalgo español. Así, se dice que un jefe exige satisfacción por las injurias hechas a “mi honor, y patria y compañía”.[67] Asimismo, Ercilla comentó la castidad y devoción a sus esposos que mostraban las hijas de aquellos jefes. Al mismo tiempo, cabalmente reconoció la justicia de la lucha de los indios por conservar su libertad, afirmando que el primer gobernador español, Pedro de Valdivia, no había impedido que los encomenderos oprimieran a sus súbditos indios. Deploró la crueldad con que fueron tratados los indios capturados y se horrorizó ante la brutal ejecución de Caupolicán. De no ser por el mal trato recibido a manos de los españoles, los araucanos bien podían haber recibido con los brazos

abiertos la prédica del Evangelio cristiano.

Dentro del contexto de la perspectiva imperial de Oviedo y de Gómara o la visión de los combatientes de Cortés y de Bernal Díaz, fue notable cómo Ercilla logró ensanchar la comprensión humana. Mientras la mayoría de los cronistas decía que los naturales del Nuevo Mundo carecían de todo sentido de vergüenza o de honor, desfigurados por su sujeción a vicios antinaturales, Ercilla pintó a los araucanos dotados de todas las virtudes del republicanismo clásico, impelidos por su amor a su libertad y a su patria, para entablar infatigable guerra contra los invasores españoles. En contraste con los mendicantes cuyas protestas contra las crueldades de los conquistadores a menudo se derivaban de su odio a toda agresión armada, en cambio Ercilla exaltó la vocación del guerrero y defendió la necesidad de la guerra, arguyendo que "por ella a veces Dios el mundo aflige, lo castiga, lo enmienda y le corrige".[68] Más aún, su aprobación de las medidas frecuentemente brutales adoptadas por Cañete para pacificar a los rebeldes colonizadores del Perú, atestigua su devoción de cortesano a la autoridad del rey, devoción igualmente revelada en su crítica al ataque de los franceses a las fuerzas españolas en San Quintín, y su defensa de la expedición lanzada por Felipe II para afirmar sus derechos a la Corona de Portugal, vacante por la muerte del rey don Sebastián. Sin guerra, ¿cómo podía prevalecer la justicia, cómo podían defenderse los derechos de los Reyes Católicos? Lo notable en Ercilla fue su capacidad de reconocer la justicia de la causa araucana y el valor con que los indios defendían su libertad, sin admitir en nada las pretensiones de la monarquía española de gobernar el Nuevo Mundo. En último análisis, Ercilla legó a Chile una tradición de presentación comprensiva de la virtud indígena que fue rara, por no decir desconocida, en otras provincias del Imperio español donde, como veremos, se plantearon líneas totalmente distintas de defensa de la cultura india.

III. EL PROFETA DESARMADO

I

EN 1531, un fraile dominico, residente en La Española, dirigió un memorial al Consejo de Indias en que, con profética autoridad, advertía a los ministros que todos ellos se arriesgaban a la condenación eterna si permitían que continuara sin freno la destrucción del Nuevo Mundo. La Divina Providencia, actuando por medio del papa, Vicario de Cristo, había entronizado al emperador Carlos V como otro José para que gobernara una nueva Israel, confiándole la misión de llevar la salvación a los naturales de las Indias.[1] Sin embargo, hasta ahora sólo ladrones y tiranos habían llegado al Nuevo Mundo a robar, asesinar y oprimir, con el resultado de que habían muerto más de dos millones de personas. Miles de almas, "llamadas por Cristo a la hora undécima de la tarde para salvarles eternamente", habían perdido su oportunidad de salvación eterna. Más todavía: una vez completadas las guerras de conquista, iniciadas en contravención de toda ley natural y divina, había seguido "el segundo i despiadado dolor en gobernación tiránica". Divididos entre los conquistadores en encomiendas, los indios eran llevados a la muerte por la más brutal explotación. ¿Por qué toleraba Dios tan terribles castigos? Tal era un secreto divino. Pero ¡ay de los instrumentos de su ira! "Que veamos, no son los reinos grandes sin justicia sino grandes latrocinios, según San Agustín, que quiere decir moradores de ladrones." Sin embargo, aún quedaba tiempo para que los consejeros salvaran sus almas, para que actuaran como los "redemptores de este gran mundo […]" y lograran "tanto aumento de las riquezas temporales al Estado del Rey" mediante la abolición de la encomienda.[2] Una vez que los actuales tiranos abandonaran su puesto de mando, el Consejo podría nombrar auténticos gobernantes, hombres justos y prudentes, ayudado cada uno por un obispo y hasta por 20 religiosos reclutados, entre dominicos y franciscanos. La protección militar podría limitarse a las fortalezas de las costas, cada una con una guarnición de 100 hombres. Todos los indios deberían pagar tributo directamente a la Corona, y el cobro sería confiado a los religiosos. Como estaban las cosas, el gobierno español de Indias era una crasa tiranía y los indios tenían justa causa para defender su libertad mediante la resistencia armada.

El fraile que se dirigía al Consejo de Indias en términos tan apasionados y perentorios, Bartolomé de las Casas, no era ajeno a los consejos del rey. En su *Historia de las Indias*, Las

Casas narra que cuando su confesor dominico se negó a darle la absolución, ello despertó su conciencia que entonces, por decirlo así, fue taladrada por el texto bíblico asignado para su sermón de Pascua, que declaraba sin ambages:

> El que sacrifica de lo mal adquirido hace una oblación irrisoria y no son gratas las oblaciones inicuas […] No se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos ni por la muchedumbre de los sacrificios perdona los pecados […] Como quien inmola al hijo a la vista de sus padres, así el que ofrece sacrificios de lo robado a los pobres. Su escasez es la vida de los indigentes y quien se la quita es un asesino […]
>
> (Eclesiástico 34, 18-22)

Si estas palabras conmovieron tan poderosamente a Las Casas, fue porque desde su llegada a La Española, de 18 años de edad, en 1502, se había mantenido del trabajo no pagado de los indios.[3] En realidad, gracias a su participación en la conquista de Cuba, había obtenido una encomienda y era socio de una pequeña empresa comercial. Al mismo tiempo, había logrado la rara distinción de ser el primer sacerdote ordenado en el Nuevo Mundo. Además, su conexión con las Indias había empezado antes, ya que su padre y su tío habían acompañado a Colón en su segundo viaje y le habían llevado a él, como esclavo, un muchacho indio. Las Casas, originario de Sevilla, posiblemente de extracción de conversos, había asistido a la escuela de la catedral, dirigida entonces por los principales humanistas de España: educación que le dio un gran dominio del latín y cierta introducción en la literatura clásica. Viviendo en el Caribe desde 1502 hasta 1515, había tenido poca oportunidad de adquirir más que un dominio elemental de la teología, especialmente porque por entonces el clero secular de España no era renombrado por sus conocimientos ni por su devoción.[4]

Fue la llegada de los dominicos a La Española la que inició el debate público sobre el trato dado a los indios. Si hemos de creer al anterior relato de Las Casas, los frailes pronto cobraron fama por su austera vida y su celo misionero. Las Casas contó que había oído un sermón pronunciado por fray Pedro de Córdoba sobre el tema del Paraíso: “Yo se le oi, e por oírsele me tuve por felice”. Dos años después, en 1512, fray Antonio de Montesinos predicó un sermón de adviento sobre el texto de San Juan Bautista: “Yo soy la voz del que clama en el desierto”, en que denunció a los colonos por su explotación y abuso de los indios, poniendo en duda su derecho de exigir trabajo a sus infortunados siervos, y concluyendo con este apasionado grito: “Éstos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimos racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?” Advirtió a los congregados que se enfrentaban a la condenación eterna por sus crímenes.[5] Tal fue un sermón que provocó la cólera oficial del gobernador y de las autoridades de España. Pero tuvo poco efecto, pues continuó la destrucción de Cuba donde, so pretexto de resistencia, los españoles deliberadamente

infligieron atrocidades con objeto de someter a los naturales por medio del terror. Las Casas se unió a la expedición y presenció escenas tan terribles que más avanzada su vida escribió: "Todas estas obras y otras, extrañas de toda naturaleza humana, vieron mis ojos, y ahora temo decirlas, no creyéndome a mí mismo, si quizá no las haya soñado".[6] Obtuvo una encomienda y puso a sus indios a trabajar en las minas y en la tierra, asegurándose sólo de que fuesen debidamente alimentados. Su socio en la empresa, Pedro de Rentería, quien poseía una encomienda en Jamaica, donde criaba cerdos y cultivaba la mandioca, trató de abrir una escuela para los niños indios que estaban a su cuidado. Pese a todo esto, sólo cuando los dominicos y el texto de su propio sermón de Pascua hicieron que le remordiera la conciencia, Las Casas, en 1514, decidió liberar a sus indios y tratar de reformar todo el sistema.

Con el apoyo de los dominicos, tanto en La Española como en España, Las Casas retornó a la península en 1515, para hacer campaña en la Corte en favor de los indios americanos, durante un periodo de seis años. En este tiempo obtuvo una audiencia del rey Fernando, se ganó la confianza del regente, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, y cortejó el favor de los ministros flamencos de Carlos V. Durante este periodo demostró ser infatigable haciendo propuestas de reforma del gobierno de Indias, basándose en su conocimiento personal, en una época en que los informes del Nuevo Mundo daban constantes noticias de la desaparición de la población de los naturales de las islas del Caribe. En 1512, antes de su llegada, la Corona había promulgado las Leyes de Burgos, en que intentaba regular la operación de la encomienda, asegurando que cada indio recibiera una adecuada ración de carne y una instrucción cristiana en toda forma. No obstante, aunque monarcas sucesivos y sus principales ministros expresaron su preocupación por el bienestar de sus nuevos vasallos, la administración efectiva de las Indias fue dejada en manos del obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca, y del secretario de Estado, Lope de Conchillos, quienes tenían intereses creados en conservar el sistema vigente. En consecuencia, Las Casas se vio obligado a redactar su proyecto de reforma de tal modo que los cambios que propugnaba resultaran en beneficio de la Corona, además de ayudar a los indios. Sea como fuere, el propio Las Casas trató de promover en lugar de combatir el asentamiento español en el Nuevo Mundo, y también esperó obtener de sus planes algún provecho personal.

Lo asombroso en las primeras propuestas de Las Casas es el grado en que se anticiparon a la estructura futura del gobierno colonial. En su *Memorial de Remedios*, de 1516, informó que La Española ya se había despoblado: sólo quedaban 15 000 indios de los dos millones que, según se calculaba, habían poblado la isla en 1492. En cuanto a Cuba, unos 100 000 naturales eran obligados a trabajar para los españoles hasta el punto de que no les quedaba tiempo de cultivar sus propias cosechas. El primero y principal remedio sería la directa abolición de la encomienda.[7] En adelante, los indios sólo trabajarían para los españoles cuando se les pagara un salario por sus esfuerzos. Al mismo tiempo, debería haber una clara separación entre las comunidades de los españoles y los pueblos de los indios. De hecho, los indios debían ser

reunidos en pueblos, cada uno con su iglesia y su hospital, gobernados por un sacerdote reclutado entre los religiosos o entre el calificado clero secular. Había que fomentar el asentamiento español, pero los colonos debían ser granjeros y no simples aventureros; la esperanza era que cada granjero tomase bajo su protección cierto número de indios, que les enseñase la práctica de la agricultura y, posiblemente, que hubiese matrimonios mixtos. En general, las relaciones entre colonos y naturales deberían ser estrictamente reguladas, de modo que en cualquier momento no más de un tercio de todos los varones indios entre las edades de 25 y 45 años fuesen llamados a trabajar para los españoles por un periodo de no más de dos meses y a no más de 20 leguas de su pueblo. Todos esos trabajos serían remunerados. Por último, Las Casas recomendó llevar mano de obra esclava de África, para ayudar más a los colonos. He aquí, pues, una notable predicción de cómo operaría el sistema colonial en los últimos decenios del siglo XVI.

Estos planes sólo se aplicaron a las islas del Caribe, ya que para la tierra firme, en gran parte aún desconocida, Las Casas sugirió que los asentamientos se limitaran a una serie de unas 10 fortalezas, situadas a intervalos de 100 leguas, gobernada cada una por un capitán con una guarnición de 100 hombres, cuya principal ocupación sería el comercio pacífico con los indios de los alrededores. Habían de prohibirse todas las nuevas incursiones armadas en territorio indio, para atraer a los naturales al gobierno español mediante el comercio y la conversión pacífica. Cada fuerte tendría un obispo, auxiliado por un grupo de dominicos o de franciscanos, para que "sean como los de la primitiva Iglesia, que andan descalzos y a pie cada y cuando se le ofresca". Si el martirio recompensaba los esfuerzos de los misioneros, tal era un precio digno de pagar por la pacífica fundación de la Iglesia en el Nuevo Mundo.[8] En cuanto a los intereses de la Corona, Las Casas afirmó que su ingreso quedaría asegurado por los rendimientos del comercio y por el tributo que los indios pagarían, de buena gana, después de su conversión.

No contentándose con circular memorandos, el propio Las Casas obtuvo el apoyo del ministro flamenco de Carlos V para establecer una pequeña colonia en Cumaná, en las costas septentrionales de Venezuela. Se ha prestado atención, irónicamente, a su arcaica sugerencia de que los colonos que estarían a sus órdenes fueran conocidos como *caballeros de espuelas doradas,* y llevasen túnicas de cruzados. Más importantes son el alcance y la naturaleza de su plan. Originalmente, Las Casas había pedido una concesión nada menos que de 1 000 leguas de la línea costera, área que se redujo a un décimo de tal cifra, es decir, a unos 200 kilómetros; de todos modos, un área apreciable. La base económica de esta empresa sería el comercio con los indios, combinado con la agricultura en la vecindad inmediata del asentamiento; las ganancias serían para los principales colonos, incluyendo a Las Casas, y para la Corona en forma de impuestos. En suma, tal era un programa para una pacífica colonización española, justificada por la perspectiva de cierto lucro, pero animada por la expectativa a largo plazo de la conversión y pacificación de los indios de tierra firme. Lo que

faltaba en ese proyecto era practicabilidad, pues Cumaná estaba situada cerca de la pesquería de perlas de Cubagua, isla que servía de base para aventureros que ya habían saqueado la costa en busca de esclavos indios. En realidad, los naturales ya habían dado muerte a dos misioneros dominicos en un distrito adyacente y estaban dispuestos a resistir todas las nuevas invasiones de su territorio. Más aún, Las Casas no logró reclutar un número suficiente de campesinos que lo acompañaran, y en cambio tuvo que depender del habitual grupo heterogéneo de españoles para ocupar un asentamiento que carecía de defensas naturales. En el caso, los ataques de los indios obligaron a frailes y colonos a abandonar la aventura, no sin pérdida de vidas. Todas las riquezas invertidas por la Corona en el asentamiento se perdieron en el fracaso. Abrumado por este desastre, Las Casas se refugió en La Española y allí, en 1524, ingresó en la orden dominica.[9] Su fracaso no pasó inadvertido en la Corte ni en el Nuevo Mundo, ya que, como lo hemos visto, fue descrito sarcásticamente por Fernández de Oviedo en su *Historia general de las Indias* (1535), para demostrar la locura de todos los intentos de convertir a los indios antes de una conquista militar por los españoles. En contraste, el propio Las Casas concluyó que el fracaso del proyecto se debía a su deseo de servir a Dios y a Mammón al mismo tiempo, de uncir la misión cristiana a la colonización secular.

II

El ingreso de Las Casas en la orden dominica determinó que en adelante se dedicara por entero a la defensa de los naturales del Nuevo Mundo. Sin embargo, no fue hasta 1534 es decir, unos 14 años después del desastre de Cumaná, cuando a la edad de 50 años volvió a lanzarse a su misión. Desde luego, para entonces, la pauta de la colonización española había sido progresivamente transformada por la conquista, primero de México y luego del Perú. Las incursiones en busca de esclavos y *razzias* a través del Caribe habían sido remplazadas por la conquista y la colonización de grandes imperios. Como las guerras civiles le impidieron llegar al Perú, su primer objetivo, Las Casas penetró en Nicaragua en 1534 y allí, y luego en Guatemala, se ganó pronto el respeto del gobernador y del obispo por el celo que mostró en la instrucción de los indios. A la luz de acusaciones que después se le hicieron, debemos subrayar que en esta etapa de su vida se ganó los calurosos elogios de sus superiores eclesiásticos, quienes atestiguaron que era un dedicado fraile y un ardiente misionero. Pero Las Casas no vaciló en expresar su indignación ante la devastación que encontró, escribiendo que, aun cuando “es esta Nicaragua un paraíso del Señor. Es unos deleites y alegría para el linaje humano”, con campos tan verdes y fértiles como el mejor jardín de España, su población de más de 600 000 habitantes se había reducido a unos 15 000 por las deportaciones de esclavos en masa, al Caribe y al Perú. En una carta enviada a un personaje

de la Corte, que no se nombra, defendió sus propios antecedentes, afirmando que se había esforzado durante más de 20 años "por servir a mi Dios y ayudar a salvar los que compró con su sangre y porque crezca *in inmensa* el estado de mi rey". Había sido el primero en llamar la atención de la Corte a la destrucción de las Indias y en alentar a dominicos y franciscanos a ir al Nuevo Mundo. En gran parte gracias a "aquellos grandes frailes de San Francisco de la Nueva España", México se había librado de las peores depredaciones de los conquistadores. En realidad, "los únicos leales servidores que su majestad tiene aquí son los religiosos, siempre que sean buenos religiosos". Todo el resto era historia de robo y asesinatos. Los Welser alemanes, en Venezuela, actuaban como lobos entre un rebaño.[10] Y los españoles no se quedaban muy atrás, desde que, por el asesinato de Atahualpa, Pizarro había usurpado un reino que el papa había concedido al rey de Castilla.

Esta apasionada epístola fue seguida en 1537 por un acuerdo con el nuevo gobernador de Guatemala de que la zona aún no pacificada conocida como Tuzulutlán, situada en el área colindante con la actual Chiapas, fuese reservada a un experimento de conversión pacífica por los dominicos; se prohibiría a todos los demás españoles el acceso a los indios. Aunque su biógrafo, fray Antonio de Remesal, después compuso un animado relato de cómo una misión dominica encabezada por Las Casas logró triunfalmente pacificar y convertir a los pueblos hostiles de esta región casi de la noche a la mañana, la investigación moderna ha demostrado que este relato tiene poca base histórica.[11] La realización esencial de Las Casas en el lugar consistió en llegar a un acuerdo secreto con los jefes indios, a quienes prometió protección y honores a cambio de permitir que los religiosos predicaran el Evangelio. Durante el decenio de 1540 la misión tuvo éxito, por lo que Las Casas sólo entró en la zona después de su pacificación, en su papel de obispo de Chiapa. Sin embargo, sus tácticas allí, si bien menos dramáticas de lo que indica su biógrafo, se derivaron del principio, plenamente elaborado en sus escritos ulteriores, de que debía mantenerse la autoridad de los jefes indios y que la mejor manera de asegurar la conversión sería mediante su apoyo y protección. El haber logrado la exclusión de otros españoles del territorio de la misión fijó un ejemplo, que pronto imitarían otras órdenes religiosas, especialmente los jesuitas.

En 1538, Las Casas fue a la ciudad de México donde, lejos de quedar impresionado por la "conquista espiritual" entonces en pleno auge, protestó enérgicamente contra la práctica del bautismo de adultos en masa, sin una catequesis individual adecuada; de hecho, logró una condenación episcopal de esa política. Para franciscanos como Motolinía, quien se jactaba de haber bautizado 14 000 indios en dos días, era intolerable que Las Casas tratase de impedir que recogieran la cosecha espiritual de sus esfuerzos de misioneros. El desacuerdo fue de importancia fundamental, pues se derivó de dos distintas visiones de la Iglesia y de la naturaleza de la conversión. Pues en tanto que Motolinía seguía una senda triunfalista, intentando recrear la Iglesia primitiva en la Nueva España, una Iglesia que incluiría a todos los indios, en contraste Las Casas seguía la línea agustiniana de que la Ciudad de Dios era una

Iglesia de peregrinación, compuesta por los predestinados.[12]

El planteamiento más claro de las ideas de Las Casas sobre la conversión se encuentra en la breve obra en latín *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, escrita en México en 1538-1540, y de la que sólo se encuentra un texto incompleto. Éste, por mucho el más teológico de sus escritos, gran parte de cuyo argumento fue tomado de Padres de la Iglesia como san Juan Crisóstomo y san Agustín, tiene por premisa principal que todos los pueblos del mundo poseen casi la misma gama de cualidades humanas y que en todas las naciones Dios ha predestinado cierto número desconocido de almas, para la salvación eterna. Por consiguiente, era una necesidad espiritual que se predicara el Evangelio universalmente y del mismo modo a todos los hombres. Además, todos los seres humanos llevaban implantada en su interior una luz natural que les impelía a buscar al único Dios verdadero. De manera similar, todos los hombres naturalmente trataban de conocer la verdad y, si no fuesen obstaculizados por el pecado, seguirían el sendero de la virtud natural. Dios era sabiduría y Cristo un dios liberador, que nos había redimido de la carga del pecado. De ahí se seguía que el reino de los cielos, anunciado por el evangelio, debía ser predicado con amor y por medio de la persuasión racional. El camino de la fe era similar al del conocimiento, ya que en ambos se llegaba a la convicción intelectual o a la conclusión, mediante el examen de una secuencia de razonamiento, aunque en el caso de la fe fuera más la voluntad que la razón la que dictara la afirmación final. Por ello, predicar el Evangelio sería una labor de persuasión, de mover los afectos y de ofrecer razones. En este contexto, era importantísima la figura del apóstol: ofreciendo con su propia vida un ejemplo de las verdades que predicaba, el apóstol había de mostrar que la conversión de su rebaño no le representaría lucro financiero ni poder político. Al plantear estos argumentos, Las Casas citó los evangelios, presentó a san Pablo como imagen misma del apóstol auténtico, y aludió a la misión de san Agustín de Canterbury como ejemplo histórico de conversión pacífica.[13]

Habiendo establecido sus razones mediante una plétora de citas y argumentos, Las Casas condenó a los hombres que habían conquistado el Nuevo Mundo y trató de refutar a los religiosos que argüían que la conquista era necesaria si se quería que la prédica del Evangelio tuviese algún éxito. En términos dramáticos, describió los horrores de la Conquista —la matanza de inocentes, la violación de mujeres, el esclavizamiento de cautivos, la pérdida de la libertad política y el asesinato de emperadores—, escenas todas que él había presenciado o que estaban frescas en la memoria común. ¿Cómo no estarían llenos de terror y de odio los corazones de los subyugados? ¿Cómo podía predicarse el Evangelio en esas circunstancias? ¿Dónde estaban las ocasiones de reflexión, las oportunidades de una apacible persuasión cuando el miedo dominaba los espíritus de los hombres? ¿Cómo podía ser precedido el Evangelio por la guerra? Después de todo, “¿qué otra cosa es la guerra, sino un homicidio y un latrocinio común entre muchos?” En cuanto a los conquistadores que alardeaban de su fe católica como grito de batalla, no eran servidores de Cristo sino, antes bien, demonios, hijos

de Satanás. En realidad, tratar de difundir el Evangelio con la punta de la espada era caer en la herejía de Mahoma, el más vil de los enemigos de la verdadera fe. “Siendo, pues, estos hombres, precursores del Anticristo e imitadores de Mahoma, siendo así en realidad cristianos sólo en nombre.” Más aún, citando la *Política* de Aristóteles, arguyó que “el principado que se adquiere con la fuerza de las armas o que de alguna manera se ha adquirido contra la voluntad de los súbditos es tiránico y violento”.[14] El verdadero propósito del gobierno era el bienestar de los súbditos, no el provecho o la gloria del gobernante. Además, puesto que los indios poseían sus propias formas de autoridad política, iba contra toda ley divina y natural privarlos de su gobierno y de su libertad. En suma, los conquistadores eran ladrones y asesinos que sólo podían esperar la salvación si devolvían todos los bienes que habían robado a los indios. Sin embargo, de momento, sus crímenes los habían expulsado del rebaño de la caridad cristiana.

En 1540, Las Casas retornó a España, ostensiblemente como agente del obispo de Guatemala, comisionado para reclutar religiosos como misioneros para esta diócesis. Pero llegó en compañía del franciscano francés Jacobo de Tastera, y con cartas de recomendación de Francisco de Zumárraga, el franciscano arzobispo de México, y de Domingo de Betanzos, provincial de los dominicos de la Nueva España. Las Casas no estuvo solo en sus esfuerzos por reformar el sistema colonial. Tastera ya había tratado de predicar pacíficamente el Evangelio a los naturales de Yucatán, y tenía acceso a los círculos cortesanos. Ya en 1537, el papa Paulo III había emitido una bula, instigado por el obispo dominico de Tlaxcala, Julián Garcés, en que declaraba que los indios no sólo eran auténticos hombres, con almas que salvar, sino también que su conversión al cristianismo no debía ir acompañada por ninguna pérdida de libertad o de propiedad. Esta intervención papal dio una dimensión internacional a la preocupación real por las Indias, que fue intensificada por la negativa del rey de Francia a reconocer la validez del original donativo papal de 1493. En suma, hubo una creciente presión, de gran parte de los mendicantes y sus obispos, en favor de una reforma del sistema colonial de gobierno. Las noticias de la guerra civil del Perú intensificaron la alarma ante los continuados excesos de los conquistadores. Fue en esta coyuntura, con Carlos V por fin en residencia en España, cuando Las Casas se arrojó al centro del debate ministerial, haciendo circular escritos de tan enorme virulencia que el monarca, horrorizado, se comprometió a efectuar la reforma.[15]

Para persuadir al emperador a actuar, Las Casas compuso en 1542 su escrito más célebre, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Las Casas empezó por definir a los indios como el pueblo más suave, humilde y bueno del mundo, el más dispuesto y apropiado a la conversión a la verdadera fe. Luego, describió cómo bandas de españoles, invariablemente presentados como tiranos y ladrones, mediante la quema, la tortura y el asesinato se habían abierto paso por todo un mundo habitado por innumerables pueblos de naturales dóciles, casi indefensos. Luego, la conquista fue seguida por la explotación de las encomiendas o la

esclavitud abierta, dejando una huella de destrucción tan terrible que después de medio siglo de colonización europea, 15 millones de indios habían desaparecido de la faz de la Tierra. La ausencia de nombres en el texto daba al ciclo de la conquista el carácter impersonal de algún proceso infernal como si, isla tras isla, provincia tras provincia, manadas de lobos se hubiesen desatado contra grandes rebaños de ovejas que pacíficamente pastaban en las verdes llanuras. Aquella fue una diatriba enconada, inflamatoria, de estilo monótono y repetitivo, pero animada por vivas descripciones de atrocidades, algunas de ellas personalmente presenciadas, y presentadas todas sin paliativo ni condición, dejando al lector abrumado por las terribles escenas que describía.[16]

Si Las Casas prudentemente omitió nombrar a algunos de los conquistadores en el texto publicado de la *Brevísima relación,* al parecer dio plenas referencias en la versión que fue leída por el emperador. Si consideramos que Hernán Cortés asistió a las sesiones de consejo de las juntas convocadas por el emperador para considerar el caso de la reforma, quedará en claro el efecto de la denuncia de Las Casas. Más avanzada su vida, el dominico recordó que había reprochado a Cortés, en su cara, los crímenes cometidos en México.[17] Además, las propuestas de Las Casas para cambiar el gobierno colonial eran radicales. Al principio, pidió la emancipación inmediata de todos los esclavos indios, en cualquier forma que se hubiesen adquirido. Luego exigió la total abolición de la encomienda, definiendo a los indios como vasallos libres de la Corona, sin otra obligación que la de pagar el tributo real. Sólo con tan radicales medidas podrían los infortunados naturales ser rescatados de una tiranía que había destruido la mayor parte de la población y reducido a los sobrevivientes a un estado de tal terror que se habían vuelto como conejos que aguardaran el golpe de muerte. La Divina Providencia había elegido a España para la gran misión de cristianizar el Nuevo Mundo, pero, en el caso, había sido Lucifer quien obtuviera la victoria. En cuanto a los encomenderos, el mejor remedio sería confiscar la mitad de sus propiedades y, con lo que de ellas se obtuviera, atraer a otros colonos. En realidad, en la Nueva España era recomendable encarcelar a unos 20 de los encomenderos más ricos, confiscar su propiedad y despacharlos de vuelta a Sevilla. Como salieron las cosas, los rumores que corrieron por las calles de España decían que todas las riquezas de las Indias se derivaban del robo y el asesinato. Si no se ponía una reforma a los abusos, sin duda Dios castigaría a España por todos los males causados en el Nuevo Mundo.[18]



Crueldades de los conquistadores.

Estas enérgicas acusaciones, junto con otros informes llegados de las Indias, fructificaron en el código de las Nuevas Leyes, promulgadas en 1542 que, por entonces y después serían atribuidas a la influencia de Las Casas. Ciertamente, sus principales estipulaciones estaban en armonía con sus propuestas. Al punto, debería emanciparse a todos los esclavos indios. Todos los rebeldes y los funcionarios reales serían despojados de sus encomiendas, y todas las demás encomiendas volverían a la Corona a la muerte de su actual poseedor. Y, de no menos importancia, la obligación de los indios de aportar trabajo gratuito llegaba a su fin, por lo que en adelante la encomienda consistiría en el pago de tributo, fuese en especie o en efectivo. Todo trabajo desempeñado por indios para españoles sería remunerado como salario cotidiano. Se establecieron Audiencias en Guatemala y Lima para asegurarse de que también aquellas remotas provincias tuviesen acceso a la justicia. Así, de un plumazo, la Corona trató de poner fin a la institución que había sido el fundamento de la sociedad establecida por los conquistadores.

El escándalo provocado por las Nuevas Leyes reveló lo radical de su naturaleza. En la Nueva España, el virrey Antonio de Mendoza invocó el poder inherente a su cargo para

suspender su aplicación hasta que la Corona hubiese escuchado las protestas de los agentes de los encomenderos, enviados a España. También compiló una serie de informes de las principales instituciones, incluso los provinciales de las tres órdenes mendicantes, todos los cuales recomendaban prudencia. En Perú, la reacción fue instantánea, pues en aquel reino virtualmente todos los encomenderos habían participado en las guerras civiles entre los Pizarro y los Almagro, y por ello podían perder todas sus concesiones.

Pero el virrey recién llegado, Blasco Núñez de Vela, trató de aplicar las leyes, en parte con el objeto de asignar las encomiendas a sus propios hombres. El resultado fue una rebelión abierta, encabezada por Gonzalo Pizarro, que culminó en la muerte del virrey. Dicha rebelión estaba justificada con la afirmación de que los conquistadores habían celebrado un contrato con la Corona y por ello no se les podía desposeer sin una debida razón. Todas las leyes que perjudicaran derechos y propiedades dentro de un reino requerían la ratificación y el consentimiento de los ciudadanos principales de tal país. En el caso, el Consejo de Indias rechazó el proyecto de abolir la encomienda y en 1545 permitió que aquellas concesiones siguieran en vigor al menos durante otra generación después de la muerte del poseedor original. En Perú, la rebelión fue vencida en gran parte asegurando a los encomenderos que se les confirmarían sus concesiones si abandonaban a Pizarro y devolvían su lealtad a la Corona. Además, si llegó a su fin la provisión de trabajo gratuito de los indios a los encomenderos, las autoridades coloniales pronto consideraron necesario organizar repartimientos de labor, es decir, el reclutamiento obligatorio de trabajadores indios de cada pueblo, para trabajar en la agricultura o en las minas, aunque ahora a cambio de un modesto salario. En lo tocante a los indios, el principal beneficio que les dieron las Nuevas Leyes fue la emancipación de los esclavos y la libertad de toda dependencia personal de colonos particulares. Para los conquistadores, ello significó que la Corona estaba determinada a reafirmar su autoridad, definiendo la encomienda como pensión encargada del tributo real y no como un beneficio señorial.[19]



Crueldades de los españoles

En 1543, para ayudar a poner en vigor las Nuevas Leyes, Las Casas aceptó, con renuencia, el nombramiento de obispo de Chiapa, diócesis pobre, remota, en el sur de la Nueva España, con la única ventaja de bordear con el distrito de Tuzulutlán, escenario de su experimento de conversión pacífica de los indios que aún no habían sido conquistados por los españoles. Acompañado por una numerosa misión de jóvenes dominicos, Las Casas pronto entró en conflicto con su anterior patrón, Francisco Marroquín, obispo de Guatemala, quien se resintió por cualquier intromisión en los límites territoriales de su diócesis. Marroquín tampoco estaba completamente de acuerdo con la determinación de Las Casas de emplear la jurisdicción eclesiástica, y en particular la episcopal, y sus sanciones, principal medio de proteger a los indios contra la explotación de los colonos; pues Las Casas avisó a la recién establecida Audiencia de Guatemala que se proponía enterarse de todos los casos de maltrato a los indios, y que llamaría a las autoridades seculares para que le ayudasen a aplicar las Nuevas Leyes. Tampoco vaciló en amenazar de excomunión al presidente y a los jueces del tribunal si no cumplían con sus demandas. Todos los esclavos indios debían ser liberados *incontinenti*.[20] Y, de no menos importancia, Las Casas redactó e hizo circular un confesionario, conjunto de instrucciones a todos los sacerdotes con licencia para escuchar confesiones, en que insistía en

la prohibición de dar la absolución a los conquistadores, encomenderos y comerciantes, ni aun en su lecho de muerte, hasta que firmaran un pacto formal de restitución que devolviera a los indios todos los bienes y las propiedades tan injustamente adquiridas desde su llegada al Nuevo Mundo. Se retiraría la licencia a todo sacerdote que se negara a aplicar este edicto.[21] Al mismo tiempo, Las Casas insistió en la necesidad de mantener la inmunidad legal de todos los eclesiásticos ante la justicia real, como único medio de lograr que el clero pudiera proteger a su rebaño. De hecho, esto convirtió los poderes sacramentales del clero en fuente de autoridad jurídica y social: ahora, el confesor actuaba como virtual juez del penitente.

La puesta en vigor de esta política causó tremendo escándalo, cuando los principales ciudadanos de Chiapa se encontraron incapaces de cumplir con sus obligaciones de Pascua o de celebrar la Semana Santa a la manera habitual: sus propiedades y manera de vida les valían la amenaza de las llamas del infierno. Si este ataque total contra los intereses creados, frecuentemente corrompidos de los colonos y los funcionarios reales, no hizo —como lo han dicho biógrafos posteriores— que Las Casas huyera de Chiapa para salvar su vida, ciertamente provocó tal oposición que hizo insostenible su cargo de obispo. Poco después de un año, decidió abandonar su diócesis y retornar a España, manteniéndose sólo en México para hacer un intento de reunir a otros obispos y religiosos, con el fin de que insistieran en la emancipación inmediata de todos los esclavos indios. Para entonces, desde luego, a la Nueva España habían llegado noticias del edicto del emperador que permitía que todas las encomiendas existentes fuesen legadas y mantenidas durante otra generación. En suma, el intento de Las Casas de invocar sanciones episcopales y sacramentales para desafiar y reformar la estructura del poder y la propiedad coloniales, campaña que en muchos aspectos recuerda al temprano conflicto de la jerarquía medieval con la nobleza feudal, no había alcanzado sus objetivos principales.

Pese a sus fracasos en Chiapa, Las Casas procedió con rapidez para recuperar su influencia en la Corte y en el Consejo de Indias. En los años de 1547-1566, es decir, entre la edad de 63 y la de 82 años, dedicó sus energías aún abundantes a una extraordinaria ronda de actividad, atacando a los conquistadores y a los humanistas que los elogiaban, intelectual y políticamente. Reconocido para entonces como defensor de los indios, recibía un diluvio de cartas, peticiones y memoriales del Nuevo Mundo, masa de material a la que dio buen uso en sus escritos teóricos y en su campaña en la Corte.

Aunque el ascenso de Felipe II al trono español en 1554 acabaría por producir un enfoque radicalmente distinto a las Indias, a corto plazo Las Casas aún logró influir sobre la política real. Una vez más, fue la discutida cuestión de la continuada pervivencia de la encomienda la que provocó su intervención, pues en 1554 los encomenderos de Perú ofrecieron a la Corona española cuatro millones de ducados por la adjudicación de perpetuidad de herencia de sus concesiones, acompañada por derechos de jurisdicción, criminales y civiles sobre sus indios. Deseaban convertir la encomienda en un feudo o beneficio feudal en toda forma: las familias

en adelante serían mantenidas como nobleza hereditaria por el tributo de sus súbditos indios: su jurisdicción se interpondría entre la Corona y los indios. Dado que el nuevo rey, Felipe II (1554-1598) se encontró en bancarrota casi desde su ascenso al trono, estas propuestas fueron bien recibidas entre sus consejeros, impacientes por conseguir fondos. Siguieron varios años de discusión e intenso cabildeo, en que se solicitaron memoriales de Lima y de la ciudad de México. Durante todo este periodo, Las Casas desempeñó un papel activo, movilizando la opinión oficial contra los encomenderos; en cierto momento promovió una contraoferta de la nobleza india del Perú, temerosa de nueva sujeción a los colonos.[22] En las primeras etapas de la controversia, Las Casas tuvo la ventaja de contar con el apoyo de su buen amigo, dominico como él, Bartolomé Carranza de Miranda, consejero de Felipe II, que había acompañado a aquel príncipe en su visita a Inglaterra y que ahora fue recompensado por el nombramiento de arzobispo de Toledo. En una ocasión, se había ofrecido a Carranza el obispado de Cuzco, y adoptó la opinión de que en cuanto los indios hubiesen sido plenamente convertidos al cristianismo, España debía retirarse de América. En una enérgica carta enviada a Carranza, que por entonces residía en Londres, Las Casas sostuvo que debía rechazarse, sin más, la petición peruana, pues amenazaría el mantenimiento del dominio real en las Indias. Conquistadores y encomenderos eran tiranos, culpables de la destrucción de la población aborigen del Nuevo Mundo, y que ahora trataban de perpetuar su mal gobierno alienando la jurisdicción real. Se burló de sus pretensiones de que constituían el baluarte de la posesión de las Indias por España. La defensa y la paz interna fácilmente podrían confiarse a guarniciones de soldados a quienes se pagaría con los ingresos que corresponderían a la Corona después de la anulación de las encomiendas. Todo lo que se necesitaba eran virreyes enérgicos y 500 soldados en Perú, y otros 300 en la Nueva España.

En una carta notablemente franca enviada a Felipe II, escrita en 1556, Las Casas recordó al rey que él había informado a su bisabuelo, Fernado de Aragón, sobre la situación de las Indias, más de 40 años antes. Ahora, volvía a protestar contra “los tiranos y traidores” del Perú, que virtualmente habían destruido aquel reino y ahora deseaban enajenar lo que quedaba de la jurisdicción real. Las Indias habían sido concedidas a los reyes de Castilla para la conversión de sus habitantes a la fe cristiana. Los indios eran súbditos libres de la Corona. ¿Con qué derecho trataban el rey y sus consejeros de privarlos de su libertad, poniendo en peligro su conversión? En todo caso, la cuestión debía discutirse en las Cortes, ya que presentaba el manifiesto peligro de que Castilla perdiera su dominio en el Nuevo Mundo. Después de todo, si la Nuevas Leyes habían provocado la rebelión y la muerte de un virrey, ¿qué impediría ahora que los hijos y herederos de los rebeldes peruanos desafiaran a la Corona en el futuro o rompiesen con España? Con audacia, Las Casas arguyó que el rey no tenía derecho de enajenar hombres libres de su jurisdicción ni de disminuir el patrimonio real que había heredado y que estaba obligado a transmitir a sus sucesores.[23]

Si estos argumentos no persuadieron al rey, ciertamente causaron un debate y una

investigación de todo el asunto, con una nueva ronda de memoriales y peticiones del Perú. Pero aunque el virrey y los principales juristas se declararon en favor de los encomenderos, los comisionados reales nombrados para considerar el asunto advirtieron al rey que los hijos nacidos en España y los descendientes de los conquistadores carecían de toda lealtad natural o amor a España o a su rey, por lo cual crear una nobleza feudal en el Perú pondría en peligro la posesión española. En 1562, el Consejo de Indias finalmente convenció a Felipe II de que rechazara la perpetuidad y la jurisdicción, subrayando el deber de la Corona para con los indios, la fuente de la soberanía en la donación papal de 1493, y el peligro de una nueva rebelión de los colonos. En una carta ulterior, Las Casas atribuyó el rechazo de la petición a la intervención inicial de Carranza y al apoyo de teólogos dominicos como Melchor Cano y Domingo de Soto a su propia campaña ante el Consejo de Indias.[24] Para entonces, el infeliz Carranza había sido perseguido por la Inquisición y encarcelado por acusación de herejía. Las Casas, siempre franco, corrió en apoyo de su viejo amigo y ofreció un apasionado testimonio de su ortodoxia.[25]

En su último memorial, dedicado al Consejo de Indias, escrito en 1565, Las Casas acalló su conciencia presentando una vez más una vehemente denuncia de la doble tiranía de la conquista y la encomienda. Los indios vivían como los israelitas en Egipto, bajo la opresión de sus faraones españoles. Todo el periodo transcurrido desde el descubrimiento del Nuevo Mundo hasta el presente había sido una historia de explotación ilimitada, robo y asesinato en que habían sido usurpados reinos y devastadas sus poblaciones. A menos que se hiciese una completa restitución a los indios, no habría esperanzas de establecer un gobierno justo o legítimo. Los naturales tenían pleno derecho a defenderse y a entablar una guerra justa contra sus opresores españoles. Un mensaje muy similar fue enviado al papa Pío V, a quien en el mismo año Las Casas pidió un decreto que obligara a los obispos del Nuevo Mundo a proteger a sus rebaños aborígenes ante los españoles, tratando no de enriquecerse a sí mismos, sino antes bien de aprender el lenguaje de sus humildes súbditos, de modo que pudiesen asegurar lo mejor posible su instrucción.[26] Congruente hasta el fin, Las Casas aprovechó la ocasión de su última voluntad en su testamento para declarar que Dios Todopoderoso castigaría a España por todos sus crímenes cometidos en el Nuevo Mundo.

No es posible menospreciar la importancia de la intervención de Las Casas en los consejos del rey en aquellos años. Lo que estaba en juego era la constitución política del Imperio español en América. Si los encomenderos hubiesen logrado obtener mucho tiempo su tan acariciado objetivo de convertir sus concesiones en feudos, entonces se habría transformado la estructura de la autoridad en las Indias. Los herederos de los conquistadores se habrían presentado como auténtica nobleza feudal, clase gobernante colonial dotada con la autoridad suficiente sobre los campesinos indios para que pudiesen proteger a sus súbditos de las exacciones y redadas de los magistrados reales enviados desde España. El pacto inicial entre la Corona y los conquistadores se habría convertido así en una constitución contractual,

en que el absolutismo real habría sido moderado y limitado por la existencia de una poderosa aristocracia colonial. Si los memoriales frecuentemente destemplados de Las Casas fueron atendidos en la Corte, ello se debió en parte a que en todas las etapas de la disputa Las Casas buscó remedio en la Corona y así, al invocar la autoridad real, ensanchó la gama y el poder de ésta. De este modo, su defensa de los indios sirvió para fortalecer la autoridad real, y de hecho su preferencia por una guarnición militar por encima de la leva feudal de los encomenderos revela una tendencia absolutista, común entre los pensadores políticos de la época.

III

Casi en los mismos años, 1552-1561, en que Las Casas entabló su última batalla en la Corte, también revisó y amplió su *Historia de las Indias,* relato detallado de los acontecimientos y la política del periodo 1492-1521. Basándose principalmente en materiales recogidos después de ingresar en la orden dominica en La Española, comenzando en 1527, la crónica incorporaba muchas ulteriores reflexiones y reminiscencias autobiográficas. Fue escrita, declaró Las Casas, para celebrar la gloria de Dios y de su Iglesia, para honrar a España y a sus reyes, para defender el buen nombre de los indios y, ante todo, para ofrecer una constancia fiel de las injusticias de los conquistadores.[27] También fue escrita para corregir, refutar y remplazar las historias generales de Oviedo y de Gómara, aunque pensando más en la posteridad que en el presente, ya que Las Casas legó el manuscrito a sus hermanos dominicos, con instrucciones estrictas de que no lo publicaran hasta después de que hubieran transcurrido 40 años. En estos objetivos no tuvo gran éxito, ya que su relato termina con su propio fracaso en Cumaná, y sólo por alusión se refiere a la conquista de México. Sin embargo, pese a la monótona recurrencia de denuncias, y a su estilo frecuentemente pobre, la obra ofrece un retrato incomparable de la fase de la expansión española en el Caribe, y la devastación causada por los conquistadores resulta tanto más trágica por la imagen paradisiaca de las Antillas que encontró Colón.

La *Historia de las Indias* comienza con la solemne afirmación de que en todas las generaciones y en cada nación Dios ha destinado a unos cuantos a la salvación. El descubrimiento de América fue una acción de la Divina Providencia, preordenada para abrir las puertas de la Ciudad de Dios a los elegidos entre los aborígenes del Nuevo Mundo. Esta doctrina, que Las Casas derivó de *De predestinación y del don de perseverancia,* de san Agustín, escrito al que elogió por su "bello y profundo planteamiento", era condicionado por una insistencia no menor en lo inescrutable de la voluntad de Dios.[28] Aunque Las Casas arguyó que Colón y España habían sido los instrumentos elegidos de la Providencia, no hizo ninguna interpretación apocalíptica de los grandes descubrimientos, aseverando que no podían conocerse el tiempo y el número de las almas salvadas. Sin embargo, no dejó ninguna duda

sobre la grandeza de la hazaña de Colón, pues Las Casas tuvo acceso a los documentos del descubridor así como a la vida escrita por Hernando Colón, por lo que pudo comprender las dificultades y las adversidades que tuvo que pasar Colón en todas las etapas de su carrera. En realidad, la intensidad de estas adversidades, puestas por el demonio, arguyó, eran prueba del origen divino de la aventura. Y sin embargo, pese al retrato en gran parte favorable a Colón, Las Casas declaró que el haberse apoderado de indios indefensos de las Antillas y haberlos esclavizado era un error radical, un crimen debido a su ignorancia de la "ley natural y divina", crimen del que se habían derivado las expediciones de los tratantes de esclavos que acabarían por devastar las Antillas. De este modo, el elegido "almirante, caudillo y guiador de aquella divina hazaña" había sido el responsable de su corrupción.[29] Los tormentos y las decepciones que abrumaron al almirante en sus últimos años habían sido a la vez castigo por sus pecados y probablemente (sospechaba Las Casas) también una expiación que hiciese posible su salvación eterna ya que, aunque malas habían sido sus acciones, buenas habían sido sus intenciones, y sus crímenes quedaban a la sombra de su gran hazaña de abrir las puertas del mar océano.

Con la muerte de Colón, el relato pasaba a describir la devastación causada por los españoles en la isla y en las tierras costeras del Caribe. No es éste el lugar para repetir esta historia, pero sí para notar la inmediatez del horror que sintió Las Casas al recordar escenas de matanza deliberada que él mismo había presenciado. Lo indudable es que atribuyó la mayor responsabilidad de los hechos descritos a Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Burgos, y al secretario de Estado, Lope de Conchillos, quienes obtenían ventajas del sistema y obstaculizaban toda propuesta de reforma. Asimismo, los tres gobernadores reales del periodo, Nicolás de Ovando de La Española, Diego Velázquez de Cuba y Pedrarias Dávila del Darién, formaban un siniestro triunvirato, que presidió la destrucción de la población indígena.[30] Al mismo tiempo, Las Casas comentaba la gran pérdida de vidas sufrida también por los españoles: más de 1 000 de los 2 500 hombres que acompañaron a Ovando pronto habían sucumbido, víctimas de la enfermedad y de los efectos del clima. Muchas expediciones habían perdido más de la mitad de sus miembros. En un dramático pasaje, Las Casas relataba el asombro de Pedrarias y de sus seguidores, recién llegados aún en finos atuendos europeos, a la vista de Núñez de Balboa, el descubridor del Pacífico, que salió a recibirlos vestido con una camisa de algodón y unas sandalias, y que pasaba sus noches en una choza de paja. Muy poco después, consumidas sus raciones, muchos de los nobles que habían acompañado a Pedrarias murieron de hambre, incapaces de adaptarse al medio tropical.

El horror de la invasión europea sería magnificado por el idílico retrato que hacía Las Casas de la fertilidad del Nuevo Mundo y las bellezas y la inocencia de sus habitantes. En realidad, adoptando una sugerencia de Colón, dedicó no menos de 20 páginas a una discusión sobre si las Antillas eran el sitio del Jardín del Edén, cuestión que dejaba sin decidir, pero con evidente simpatía hacia el lugar. Además, mostraba a los aborígenes del Caribe como si

aún vivieran en el Paraíso anterior a la Caída, ya que al recordar la apariencia de un viejo indio exclamó: "Parecíame ver en él a nuestro padre Adán, cuando estuvo y gozó del estado de la inocencia". Inspirado en parte por Pedro Mártir, dijo de los habitantes de las Lucayas, aniquilados por los esclavistas: "Estas gentes […] fueron sobre todas las destas Indias, y creo sobre todas las del mundo, en mansedumbre, simplicidad, humildad, paz y quietud, y en otros virtudes naturales señaladas, que no parecía sino que Adán no había en ellos pecado […] vivían verdaderamente aquella vida que vivieron las gentes de la Edad dorada, que tanto por los poetas e historiadores fue alabada".

¿Quién podía dudar, añadió, que esas personas eran eminentemente apropiadas para la prédica y recepción del Evangelio cristiano? En realidad, los vicios mismos de que se les acusaba —indolencia y falta de espíritu adquisitivo— eran señales de que se contentaban con los dones de Naturaleza. Mientras los españoles se dejaban consumir por la avaricia y el afán de lucro, los indios vivían cerca de los dictados de la pobreza evangélica, virtudes tan codiciadas por franciscanos y dominicos. Después de todo, si despreciaban el oro, también lo despreciaba "la perfección evangélica y aun la verdadera y natural filosofía, las estima por estiércol". En suma, los habitantes de las islas del Caribe vivían "según la ley natural".[31]

En la ocasión, la Divina Providencia había querido que aquel paraíso prístino fuese destruido por el reino de las tinieblas, y los conquistadores "sin duda eran regidos y guiados siempre por el diablo".[32] Aunque el papa había confiado el Nuevo Mundo a los reyes de España para asegurar la conversión de sus habitantes, en los primeros años se habían hecho pocos esfuerzos por predicar el Evangelio a los indios. Los franciscanos de Santo Domingo no les hacían caso y vivían apaciblemente en su boato, atendiendo a los colonos españoles. Sólo con la llegada de los dominicos encabezados por Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos se había hecho un esfuerzo concertado, no sólo por predicar el Evangelio sino también por denunciar la explotación de que eran víctimas los indios. Si en esta sección de su crónica Las Casas se explayó hablando de la austeridad y la virtud de sus hermanos dominicos, también subrayó su papel profético de defensores de los pobres y los humildes. Desde luego, habían sido sus sermones y sus instancias los que le habían hecho embarcarse en su propia carrera de defensor de los indios. La *Historia de las Indias* concluye con un extenso relato de la misión de Las Casas en España en los años de 1515 a 1519, desde sus gestiones ante el cardenal Jiménez de Cisneros hasta su encuentro con los ministros flamencos de Carlos V, en una misión que lo enfrentó al obispo de Burgos y a sus consejeros. Documentos oficiales y juntas se citan con cierto detalle, al examinarse minuciosamente las bases de toda decisión. La narración concluye con el amargo clímax del experimento de colonización pacífica en Cumaná, aventura con la que "comenzó el clérigo a beber grandes amarguras". Aquel fracaso había sido el castigo de Dios por haber mezclado en aquella empresa intereses divinos con intereses materiales, deseando a la vez ganar almas y obtener rendimientos para el rey y los colonos. Tanto como Colón, el defensor de los indios había sufrido derrotas y decepciones por su

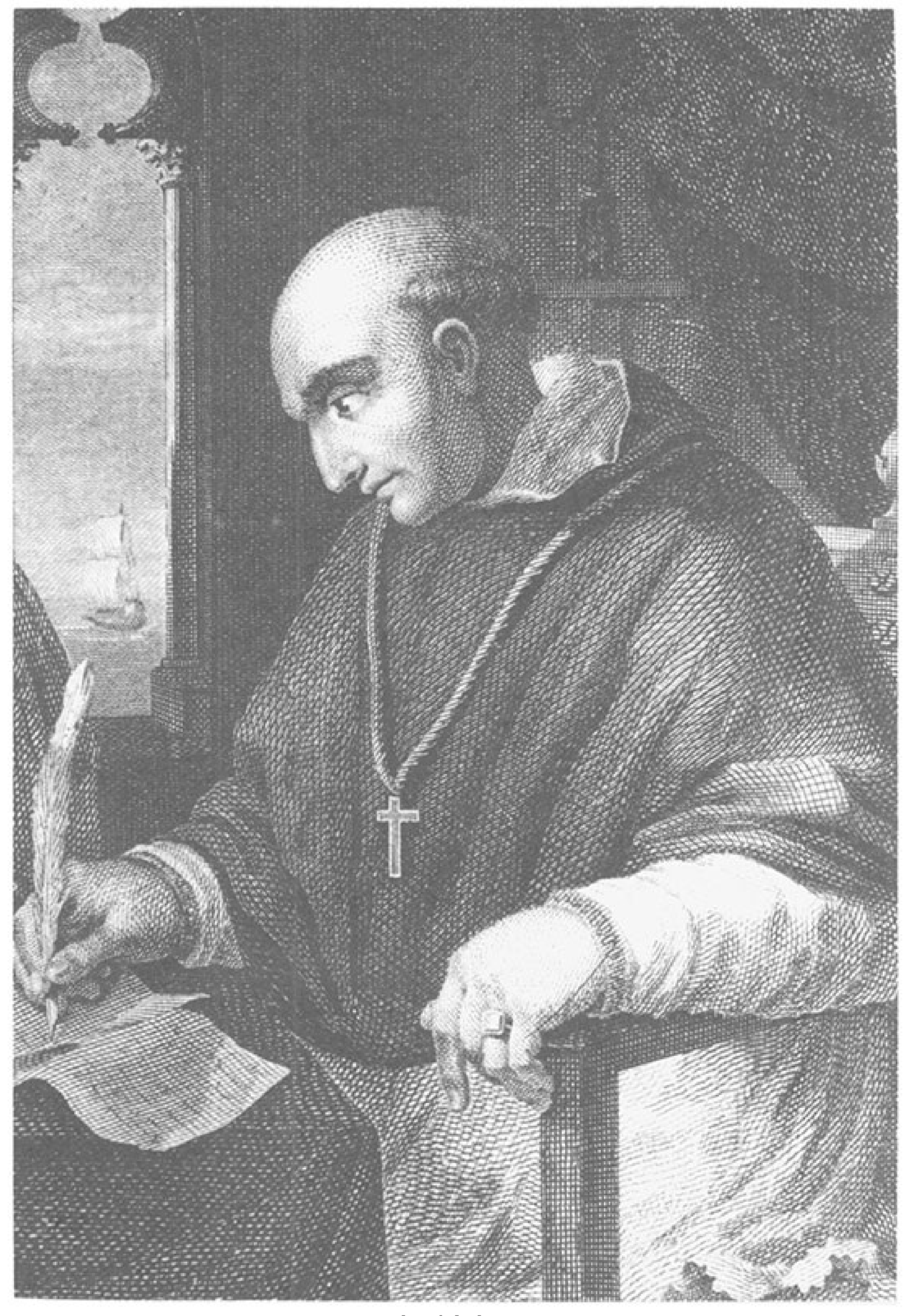
equivocada concepción del significado providencial del descubrimiento del Nuevo Mundo, por no haber comprendido que el mar océano sólo se había abierto para permitir la salvación de los indios.[33]

Una notable modificación de su pensamiento, que Las Casas señaló en su crónica, fue una nueva condena al tráfico de esclavos africanos. En sus primeros memoriales a la Corona, había favorecido la importación de esclavos negros al Nuevo Mundo, como medio de ayudar a los colonos españoles, con la idea de liberar de esta obligación a los indios. Todavía durante el decenio de 1540, Las Casas aceptaba que los esclavos llevados de África eran prisioneros capturados en guerra, o simples delincuentes. Ahora, en la *Historia de las Indias,* atacó a los portugueses por haber instaurado el tráfico de esclavos en las costas africanas, y condenó a su historiador, Juan de Barros, por haberse mostrado favorable a este comercio. Después, criticó el maltrato al que fueron sometidos los esclavos negros en las plantaciones de la caña de azúcar de La Española y en otras partes del Nuevo Mundo. Se desdijo así, abiertamente, de su anterior apoyo a la esclavización de africanos, segura señal del creciente radicalismo de su pensamiento social de aquellos años.[34]

En los últimos capítulos de su obra, Las Casas aprovechó la oportunidad de ajustar las cuentas a sus críticos y predecesores. Ya había elogiado a Pedro Mártir, diciendo que era la única autoridad fidedigna de las Indias, tildando así a Américo Vespucio de aventurero ignorante y mentiroso. Pero el que atrajo la mayor parte de su devastador ataque fue Fernández de Oviedo, el gran cronista de las Indias, su rival por el favor real en 1519. Pues Oviedo era un conquistador, encomendero y propietario de esclavos, que había participado en las crueldades cometidas por los seguidores de Pedrarias contra los indios. Pese a todo esto, Oviedo había tratado de presentar como caballeros errantes a hombres que habían lanzado sus mastines contra los desventurados naturales. Además, era declarado enemigo de los indios: su ignorancia y su mala conciencia lo habían hecho calumniarlos, atribuyéndoles imaginarios vicios y defectos. Peor aún, había dado consejos al obispo de Burgos en ese sentido, impidiendo así que se adoptaran ciertos intentos de reforma. Por ello, la crítica de Oviedo a la empresa de Cumaná se derivaba de una maligna disposición. Huelga decir que López de Gómara también fue expuesto al ridículo: su pulida prosa ocultaba una serie de errores y de mentiras descamadas, resultado en gran medida de que había creído todo lo que su amo le dijera, incluyendo el número de sacrificios humanos practicados por los indios.[35]

Sin embargo, fue Hernán Cortés, ex amigo y asociado de Las Casas, el que recibió la más severa denuncia, fue descrito como “puro tirano y usurpador de reinos ajenos”. Pobre hidalgo sin medios ni conexiones, había traicionado la confianza puesta en él por Velázquez, y había sobornado, amenazado y hasta ahorcado a sus compañeros, para persuadir a toda su compañía de internarse en México. En sus tratos con los indios, se había valido del terror, asesinando a miles de aborígenes en Cholula sin ninguna provocación, tan sólo para aterrorizar a Moctezuma. Tanto como cualquier otro tirano de la historia, había sembrado la discordia entre

los pueblos para hacerse del poder en provecho propio, actuando siempre en detrimento de los pueblos conquistados. Cuando se vio recompensado con poder y riqueza, pagó a literatos como Gómara para que engrandecieran su reputación, celebrándolo como otro Alejandro o César. Las Casas no sólo le había reprochado sus crímenes en su propia cara, sino que en otro memorial de este periodo afirmó que hombres como Cortés y Pizarro habrían debido ser decapitados, en lugar de recibir títulos nobiliarios y grandes posesiones.[36]



Bartolomé de las Casas

A primera vista, la *Historia de las Indias* es una simple crónica, con dos protagonistas

principales: Cristóbal Colón y Bartolomé de las Casas, presentados ambos como elegidos por la Providencia para abrir el Nuevo Mundo a la prédica del Evangelio cristiano. El hecho de que ambos vinieran de circunstancias relativamente humildes, hubiesen conquistado una voz en los consejos supremos del Estado y terminaran sus empresas en el mayor desencanto, siendo sus fracasos en gran medida el justo castigo por no haber comprendido la significación espiritual de su misión terrenal, sólo servía para confirmar la similitud de su vocación. Pese al modo impersonal en que se refirió a su carrera pública, de hecho Las Casas escribió una *apología pro vita sua*, instalando su campaña en favor de los indios en el centro mismo de todos los futuros relatos de la fundación del Imperio español en el Nuevo Mundo. Vista con mayor atención, la *Historia de las Indias* puede considerarse un extenso ensayo de historia profética, una exploración del lento y trágico desenvolvimiento de la providencia de Dios. En ese enfoque, Las Casas fue profundamente influido por la visión agustiniana del conflicto duradero entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios, conflicto derivado de los principios opuestos de amor propio y amor a Dios, del afán de dominio y la obediencia cristiana. El hecho de que los conquistadores españoles actuasen como guiados por el demonio, empeñados en destruir un paraíso terrenal, sólo sirvió para confirmar la distinción, ya reconocida por el santo africano, entre la Iglesia visible, institucional —que incluía, a la vez, a los salvados y a los condenados—, y los elegidos de la Ciudad de Dios. Mientras en la Edad Media llegara a ser común confundir el carácter del combate espiritual entre las dos Ciudades, reduciéndolo a veces a una batalla pública entre musulmanes y cristianos, por contraste Las Casas mostró notable fidelidad al equilibrio delicado, profundamente sutil, de *La Ciudad de Dios*. El hecho de que Las Casas insistiera en la superioridad intrínseca de los afanes espirituales sobre los temporales en el descubrimiento del Nuevo Mundo, el que evitara toda forma de triunfalismo, cristiano o español, y el que rechazara toda clase de interpretación apocalíptica de los acontecimientos de su época, confirmó sobradamente la tendencia agustiniana de su pensamiento.

IV

En el prólogo de su *Apología*, Las Casas declaró que, siendo obispo, se había colocado un muro contra los hombres malignos que amenazaban a la nueva Israel, su grey indígena. Así también, en su última voluntad y testamento, afirmó que Dios lo había elegido para defender a los indios de las injusticias de “nosotros los españoles”, y profetizó que Dios castigaría a España por sus crímenes cometidos en el Nuevo Mundo.[37] Como lo revela esta insistencia en el juicio, Las Casas no se consideraba un apóstol. Pese a sus años en la América Central, no hay ninguna prueba de que aprendiera alguna lengua aborigen o dedicara gran parte de sus días a catequizar a los indios. Aunque elogió las labores apostólicas de los franciscanos de la

Nueva España, nunca compartió sus sueños de un milenio que estuviese por comenzar y, de hecho, cuestionó los medios por los cuales ellos realizaban su gran cosecha de almas. Su convicción de que la Ciudad de Dios era una banda de peregrinos compuesta por los predestinados le impedía hacerse ilusiones sobre la salvación universal en la historia. En cambio, podemos definirlo mejor como profeta, aunque como profeta más de Corte que de campo, más a sus anchas en las cámaras del consejo que en el desierto. No por ello dejó de ser violento su mensaje. Si su ejemplo dominico, Savonarola, había denunciado la corrupción mundana de la Florencia renacentista como traición al destino espiritual de esa ciudad, asimismo, en el momento histórico en que la euforia patriótica e imperial llegaba a su clímax bajo el reinado de Carlos V, Las Casas condenó la conquista del Nuevo Mundo como traición a la misión providencial de España: promover la expansión de la Iglesia católica más allá de los mares. Se ha dicho que Maquiavelo y santo Tomás Moro vislumbraron, como en una visión cegadora, la naturaleza interna del poder político contemporáneo, visión que llevó al pensador inglés a formular una república basada en los principios opuestos.[38] Bartolomé de las Casas fue arrebatado por una visión muy similar, obsesionado por el recuerdo de una Utopía viva caprichosamente destruida por la llegada del príncipe, mientras jefes como Cortés y Pizarro conquistaban grandes riquezas y fama duradera destruyendo la sociedad india. Tal era una visión que él no podía paliar, matizar o acomodar, de modo que desde el comienzo de su carrera pública hasta su muerte, Las Casas reiteró el mismo mensaje básico. Tan poderosa y persuasiva fue su prolongada campaña, que duró medio siglo en doctas composiciones y ardientes documentos de Estado, que logró poner en entredicho toda la legitimidad del Imperio español, de modo que generaciones ulteriores de cronistas criollos a veces atribuirían las tribulaciones de su época a las injusticias de la conquista original. En última instancia, la carrera de Las Casas nos ofrece un verdadero testimonio de la vitalidad de los principios cristianos en la España del siglo XVI.

IV. EL GRAN DEBATE

I

PARA LA mayoría de los españoles, el título de propiedad del Nuevo Mundo era el donativo papal de 1493, cuando Alejandro VI cedió a los Reyes Católicos el dominio de las islas y las tierras del mar océano, encargándoles la conversión de los habitantes de estas tierras recién descubiertas. El hecho de que en esta donación se mencionara la reciente conquista de Granada como testimonio de los eminentes servicios de sus soberanos a la Iglesia, sólo fortaleció la convicción popular sobre la sanción y el propósito cristianos del Imperio de ultramar. Sin embargo, en las universidades tal suposición pronto fue refutada, y se puso en entredicho la conquista española y el imperio de Indias. ¿Con qué derecho otorgaba el papado posesión a los reyes de Castilla sobre unos países ya habitados y gobernados por sus propios señores? ¿Eran tan deficientes en humanidad común los naturales del Nuevo Mundo que se justificaba la conquista armada antes de enviar siquiera misiones cristianas? Huelga decir que estas cuestiones pronto se enredaron con los espinosos problemas de la conducta frecuentemente criminal de los conquistadores. El efecto de las denuncias de Las Casas fue hacer dudar de la legitimidad del dominio español en América. Además, la promulgación de las Nuevas Leyes de 1542 no aquietó las conciencias cristianas ni sofocó la ambición de los conquistadores, por lo que los consejeros del emperador continuaron recibiendo memoriales y peticiones de ambos bandos en la disputa.

Fue en este punto cuando Carlos V convocó a una junta compuesta de juristas e ideólogos, para considerar la justicia de seguir haciendo conquistas en el Nuevo Mundo. De acuerdo con esta solicitud, se entablaron en Valladolid los célebres debates entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en 1550-1551, ante un jurado compuesto principalmente por teólogos dominicos. La polémica entre el humanista y el fraile, ya iniciada desde antes de estas sesiones, constituyó un momento decisivo no sólo en la vida de ambos, sino en toda la controversia acerca de la conquista española de América. Sepúlveda no logró autorización de imprimir su célebre defensa de los conquistadores, y en adelante padeció la crítica concertada de los dominicos. Asimismo, Las Casas fue llevado por los hábiles argumentos de su adversario a modificar sus abundantes materiales sobre los indios y a condicionar su defensa de la monarquía católica en el Nuevo Mundo. Además, en 1552 Las Casas publicó, sin

licencia, ocho escritos, entre los cuales figuraba la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, y el resumen, hecho por fray Domingo de Soto, de los debates de Valladolid, que de este modo llegaron al dominio público, aunque no tuvieran gran circulación. Aunque ninguno de los bandos de la disputa presentara argumentos que fuesen notablemente originales, sí es necesario trazar, para empezar, sus antecedentes intelectuales antes de examinar los términos de su controversia.

II

La primera defensa jurídica integral del Imperio español en América fue propuesta por Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), juez y catedrático universitario, que fue convocado por el rey Fernando para que presentara una opinión "experta" en una reunión de juristas y teólogos, convocada en Burgos en 1512, para considerar los cargos de injusticia y de explotación hechos por fray Antonio de Montesinos. Con un doctorado en derecho canónico, y no en derecho civil, Palacios Rubios decidió fundamentar su argumentación en principios derivados de teólogos escolásticos y canonistas medievales. Para empezar, citó la teoría ya forjada por John Major (Mair), importante filósofo escolástico, catedrático de la Sorbona, quien había argüido que los naturales del Nuevo Mundo eran tan bárbaros que se les podía clasificar como "esclavos por naturaleza", y por tanto, necesitados de corrección y del gobierno de hombres aptos para dar órdenes. La fuente de este argumento era la *Política* de Aristóteles, en que el filósofo griego declaraba que algunos hombres, por su falta de juicio y de educación, eran incapaces de un gobierno prudente, fuese de sí mismos o de sus vecinos. Era un caso de que la pasión superaba a la razón, de que el cuerpo gobernaba al espíritu. Obviamente, niños y mujeres caían en esta categoría, pero también muchos de los campesinos y otros hombres cuyo intelecto estaba nublado por el diario trabajo manual. Pero Aristóteles ensanchó el concepto más aún, declarando que la mayoría de los bárbaros eran, asimismo, esclavos, ya que sus gobiernos solían basarse en el temor y la fuerza, y no en la sabiduría y la libertad que caracterizaban a la ciudad griega: el Imperio persa de su época ofrecía un notable ejemplo de despotismo oriental. Estas doctrinas volvieron a surgir en la Edad Media y fueron invocadas en el influyente escrito *De regimine principum*, texto atribuido a santo Tomás de Aquino, aunque en realidad fuese escrito por Ptolomeo de Lucca. Así pues, los humanistas del siglo XVI encontraron atractivas estas ideas, especialmente el hincapié en la supremacía del espíritu sobre el cuerpo, citándolas para contrastar la libertad europea con la tiranía turca. Con toda justicia para los partidarios de Aristóteles, debe notarse que estos argumentos se emplearon para defender la jerarquía social y no la esclavitud en toda forma. Palacios Rubios insistió en que los indios eran hombres libres de modo que, si aceptaban el gobierno español, no se les debería encarcelar ni esclavizar.[1] Citó a Major y a Aristóteles, para definir a los

naturales del Nuevo Mundo como hombres incapaces de formar un gobierno ordenado, según los dictados de la razón natural y la libertad cristiana, ya que sus espíritus estaban ofuscados o, mejor dicho, gobernados por sus pasiones físicas.

No contento con fundamentar su caso en la incapacidad natural de los indios, Palacios Rubios también defendió el donativo alejandrino como carta básica del Imperio español en América. Con este fin, adoptó las doctrinas canónicas de Enrique de Susa, más conocido como Ostiense, y de Agustín de Ancona, quienes argüían que con el paso de las cuatro monarquías de los asirios, los medos, los griegos y los romanos, Cristo había inaugurado la quinta y última monarquía del mundo, gobernando a la vez como emperador y como sumo sacerdote del universo. De ahí se seguía que el papa, Vicario de Cristo, ejercía autoridad espiritual sobre todo el mundo. Además el advenimiento de Cristo había abrogado la dominación política de soberanos infieles, que así podían ser desposeídos de sus reinos para ganar a sus súbditos a la Iglesia cristiana. De hecho, por razón de su "supremo dominio, potestad y jurisdicción", el papa confería autoridad espiritual a los obispos y autoridad temporal al emperador y a otros reyes. Como Vicario de Cristo, un papa había aclamado a Carlomagno como rey de Jerusalén y ahora otro papa otorgaba a los Reyes Católicos posesión de las Indias.[2] Si los indios se negaban a reconocer este donativo, el rey de España tenía el derecho de declarar la guerra para imponer su sujeción. Asimismo, una vez pacificados, el rey tenía derecho a exigir que pagaran tributo. Tal había sido la práctica de los romanos en su imperio y tal era la carga invariable que pesaba sobre todos los pueblos conquistados.

También fue Palacios Rubios quien aportó el texto del "requerimiento", exhortación formal a los naturales del Nuevo Mundo para someterse al rey de España y abrazar la fe cristiana. Empleado por primera vez durante la expedición de Pedrarias al Darién, donde Oviedo tuvo el dudoso privilegio de leerlo en público ante los indios, que no lo comprendían, este documento era un cínico ejemplo de chicanería jurídica, que resultó fuente de diversión para su autor y para los conquistadores. En efecto, anunciaba que Dios, creador de los primeros hombres, había elegido a San Pedro y a sus sucesores de Roma como monarcas del mundo, superiores en autoridad a todos los príncipes de la Tierra. Un papa posterior había conferido la posesión de los indios al rey de España. Por consiguiente, los indios recibían orden de reconocer su autoridad y quedar como sus súbditos libres, cristianos. Toda negativa o toda tardanza en aceptar estas demandas entrañaría la guerra instantánea, haciéndolos reos de muerte o de esclavización como rebeldes. Tal vez el rasgo más notable del requerimiento fuese la ausencia de toda referencia a Cristo, pues su lugar en el esquema teológico era ocupado por San Pedro y el papado.[3] Que semejante texto pudiera ser enviado al Nuevo Mundo resulta un comentario suficiente sobre el implícito desdén de su autor a los indios y al Evangelio cristiano.

A corto plazo, no fueron tanto las aberraciones de la doctrina canónica cuanto los crímenes de los conquistadores los que atrajeron la condenación de religiosos y sabios en España. En

aquellos años, la influencia de Erasmo se hallaba en la cumbre en la península, y sus discípulos españoles quedaron impresionados por sus críticas al ciclo de guerras dinásticas que azotaban la Europa de su época. Erasmo y santo Tomás Moro cuestionaban el ideal mismo de la caballería medieval y la literatura popular que celebraba los hechos de armas como fuente de la principal gloria de los hombres, y en cambio describieron a las clases guerreras como ociosa carga que pesaba sobre la sociedad. En esta crítica del Estado dinástico y la clase que lo mantenía, se basaron en los escritos de san Agustín.[4] Hasta dónde llega su deuda con el santo africano queda revelado en las obras de Juan Luis Vives, humanista español de extracción judía, que fue amigo y protegido de ambos; en 1519-1521, Vives editó, para su publicación, *La Ciudad de Dios,* añadiendo un comentario que llegaría a tener influencia y que siguió siendo reproducido hasta el siglo XVII. En sus notas a tal obra, declaró: “El mundo está […] bañado en oleadas de sangre. Cuando uno mata a un hombre, se le llama crimen, pero cuando muchos lo hacen, se le llama virtud. Así, la grandeza del hecho, no el respeto a la inocencia, le deja libre de culpa”.[5]

Toda duda de la inspiración agustiniana de la condena de la guerra y el espíritu militar por el humanista del Norte queda disipada con un examen de *Concordia et Discordia,* texto escrito por Vives en 1529, dirigido al emperador Carlos V, en el auge del prestigio del monarca, cuando pareció que había sido elegido por Dios, dijo Vives, para “algún designio grande y maravilloso”. La preocupación principal de tal escrito se encuentra en su abierta crítica de las guerras que por entonces azotaban Europa, guerras que se derivaban de “el afán infinito del poder, del dominio del mundo”; pero “la guerra es más propia de bestias que de hombres”. Citando repetidas veces a san Agustín, atribuyó el predominio de la guerra al orgullo o al amor propio, que motivaba la búsqueda de la gloria militar. Allí, Alejandro y César figuraban con los recientes duques de Borgoña como archivillanos, cuyas invasiones habían causado miles de muertes. Tras la concentración en la guerra se encontraba todo el sistema de honor y de nobleza, con el orgullo y el linaje basados en antepasados que nunca habían desempeñado una profesión útil, siendo simples bandidos. Antes del surgimiento de las artes y las ciencias, “los hombres concretaron el honor, la gloria y la fama, en los crímenes de la guerra”. Más aún, Vives extendió su crítica para que llegara a todos los “simulacros de luchas” que, si en el antiguo mundo habían consistido en combates de gladiadores, en su propia época se manifestaban en “las prácticas militares, los certámenes de poesía y oratoria, las disputas escolásticas […]” La vida clerical e intelectual se caracterizaba por el espíritu de conflicto y de dominación tanto como cualquier campo de batalla o arena política.[6]

Pese a presentar a san Agustín como su principal autoridad, y a la sorprendente semejanza de su enfoque crítico a la ciudad terrenal, Vives ofreció un ideal totalmente distinto de la virtud positiva. Humanista por encima de todo, elogió a los héroes republicanos de Roma, que habían dedicado sus vidas al servicio de su patria, y trazó una clara distinción entre la actitud republicana y la del subsiguiente imperio, que se basó en la conquista territorial, la discordia

y la corrupción. En contradicción con san Agustín, afirmó que "la justicia es el vínculo de las sociedades humanas". La influencia de Cicerón y de Séneca también se manifestó en su elogio del sabio, caracterizado por su dominio de las pasiones, su intelecto apacible y sereno, y se refirió a "la inteligencia del hombre sabio, como una divinidad terrestre". Y también concluyó con una invocación a la unión de todas las naciones en su humanidad común, "a todos los humanos como a ciudadanos de la misma patria". En suma, lo que revela el caso de Vives es que era posible invocar y citar los argumentos de san Agustín pese a abrazar una filosofía gobernante que fuera antitética al manantial del sistema teológico del santo.[7] El estoicismo cristiano a menudo hizo eco a la crítica agustiniana de imperios y guerras, pero su ideal moral fue totalmente distinto.

Evidentemente, no se necesitaba leer a san Agustín para encontrar palabras o razones que condenaran los excesos de los conquistadores. En una carta privada, escrita en 1534, el dominico Francisco de Vitoria, que encabezó el resurgimiento de la teología y la filosofía tomistas en la Universidad de Salamanca, expresó su horror ante las recientes noticias, llegadas del Perú, sobre la ejecución de Atahualpa, y exclamó: "Que se me hierva la sangre en el cuerpo en mentándomelas". No cabe duda de que fue la serie de informes llegados de las Indias, especialmente los que se derivaban de los mendicantes, lo que movió a Vitoria en 1539 a pronunciar su famosa *Relectio de Indis,* conferencia en que trató de aplicar sus doctrinas filosóficas a los problemas del Nuevo Mundo. Su punto de partida fue la célebre frase de santo Tomás de Aquino de que "la gracia no destruye la naturaleza, sino que la completa". Esta proposición socavó eficazmente todo simple dualismo o contraste entre el mal pagano y la gracia cristiana, con la afirmación de que el Evangelio cristiano completaba y perfeccionaba la virtud natural de la filosofía y las entidades políticas paganas. Pese al daño radical causado por la caída de Adán y el ulterior pecado, la naturaleza humana aún conservaba sus propios fines autónomos, guiada por la ley natural. Al fin y al cabo, el hombre había sido creado a imagen de Dios, y pese al efecto del pecado, conservaba todas las marcas de la mano de su creador. Además, respecto de la autoridad política, santo Tomás de Aquino había seguido y desarrollado a Aristóteles, al identificar al hombre como "animal social y político", definiendo así las asociaciones políticas a la vez como necesarias y buenas. La justicia y el imperio del derecho, natural y positivo, eran las características principales de la república, que existía para promover el bienestar común de sus miembros. Por contraste, la tiranía significaba un gobierno en que la conveniencia del gobernante, habitualmente lograda mediante la explotación de los súbditos, recibía lugar de honor, régimen generalmente asociado al ejercicio arbitrario del poder sin limitación de la ley. En suma, santo Tomás de Aquino legó a Vitoria un conjunto de conceptos que fácilmente podían adaptarse a los problemas de su época.[8]

Para empezar, Vitoria atacó la teoría de que los indios eran esclavos por naturaleza, al observar que los informes empíricos enviados desde Perú y México atestiguaban que los

naturales de aquellos países eran racionales, poseían propiedades y leyes y eran gobernados por monarcas debidamente constituidos. El hecho de que los emperadores fueran idólatras no ofrecía ningún motivo para despojarlos de su autoridad. Había sido un error de John Wycliffe argüir que el pecado privaba a un príncipe del derecho de gobernar o de ser reconocido por cristianos como su señor. Por ello, los monarcas indios poseían un derecho natural a la propiedad y el dominio, que no era posible abrogar justamente, acusándolos de paganismo. Sea como fuere, todo lo que Aristóteles había querido decir al definir a algunos hombres como esclavos por naturaleza era que necesitaban ser gobernados por otros; su doctrina no ofrecía ninguna justificación al esclavizamiento.

En segundo lugar, Vitoria rechazó secamente la doctrina canónica de la monarquía universal del papado, tildándola de mal fundada. Siguiendo al teólogo dominico, el cardenal Torquemada declaró que Cristo nunca había afirmado su dominio temporal, pues su reino no era de este mundo ¿Con qué motivo podía su Vicario, el papa, reclamar jurisdicción sobre los reyes de este mundo? De hecho, no había una autoridad política universal en el mundo, sólo una serie de Estados autónomos, gobernado cada uno por sus propios monarcas legítimos. De ahí se seguía que el papa no tenía derecho de disponer de reinos reales, y aun menos de ceder el dominio al reino de Castilla de pueblos que ya tenían sus propios gobernantes y que nunca habían oído hablar del Evangelio cristiano. En cuanto al llamado *derecho de descubrimiento*, ello sólo podía aplicarse a tierras que estuviesen despobladas. En suma, el donativo papal no ofrecía motivos para la conquista armada del Nuevo Mundo o, en realidad, de ningún imperio legítimo.

En unos cuantos sucintos renglones, Vitoria refutó así las dos razones más comúnmente alegadas para defender los derechos españoles al imperio de América. Sin embargo, luego trató de urdir argumentos para justificar de alguna forma la presencia española en las Indias. Basándose en la jurisprudencia romana, observó que existían leyes que gobernaban las relaciones entre naciones, derivadas a fin de cuentas de los principios del derecho natural, lo que implicaba unos derechos universales de comunicación y comercio entre todos los pueblos. Al mismo tiempo, existía el derecho específicamente cristiano de predicar el Evangelio a todas las naciones y proteger de persecución a los correligionarios. Por último, existía el derecho de suprimir prácticas nefandas que crasamente ofendieran la ley natural, para proteger al inocente que podía ser víctima de estas ofensas. Desde luego, cuando un príncipe invitaba por su libre voluntad a los españoles a intervenir, esta bienvenida creaba un derecho de gobernar. En conjunto, estos principios marcaron el comienzo de la moderna teoría del derecho internacional, basados como estaban en la suposición de una naturaleza definible, común a toda la humanidad. Al mismo tiempo, de ahí se seguía que la existencia de derechos específicos de comunicación, comercio y misión cristiana entrañaban los correspondientes deberes de conservar o defender estos derechos mediante el uso de la fuerza armada. Un príncipe cristiano bien podía instalar una fortaleza o incluso lanzar una expedición punitiva

para abrir otras regiones al comercio o para proteger de persecución a los cristianos. Lo que no justificaba era la conquista armada y la esclavización abierta de otros pueblos. Vitoria dudó abiertamente de lo deseable de toda intervención violenta para suprimir prácticas tan nefandas como el canibalismo o el sacrificio humano, pues la consiguiente guerra bien podía provocar males mayores a los ya existentes. Sea como fuere, para un teólogo, los llamados *crímenes contra natura,* como la sodomía o el canibalismo, no eran más graves que el asesinato común. De manera similar, deploró toda conquista planeada para efectuar conversión, ya que tales expediciones sólo podrían engendrar odio al Evangelio. Por otra parte, si algún príncipe pagano decidía abrazar el cristianismo, entonces tenía el derecho de ordenar a su pueblo que siguiera su ejemplo o convocar a un príncipe cristiano para obligarlos.

Al término de su conferencia, Vitoria cautelosamente volvió a abrir la puerta que parecía haber cerrado, al reconocer que había motivos para sugerir que los indios en realidad no poseían tales leyes, instituciones políticas o un nivel de conocimiento suficiente para mantener una verdadera república. Por razón de sus bárbaras costumbres y de su deficiente educación, se asemejaban al campesinado europeo, pues parecían dejarse gobernar más por sus pasiones que por su razón, incapaces de discernir plenamente los dictados de la ley natural. Era dudoso que pudiesen defenderse del ataque de una potencia europea. En resumen, podía hacerse un argumento de que el rey de España nombrara gobernadores que fuesen protectores e instructores, enseñando a los indios a la vez la fe cristiana y las artes de la civilización. Se observará que, siguiendo esta línea de razonamiento, Vitoria desvió la discusión de las afirmaciones acerca de la naturaleza inherente de los indios hacia un debate sobre la calidad de su cultura y su sociedad.[9] Más aún, como hombres racionales, suponíase que los indios tenían la capacidad innata de recibir el Evangelio y, a la postre, de constituir su propia república, corolario que implicaba que la justificación del gobierno español sólo se aplicaría durante un número limitado de años.

El desafío lanzado por Vitoria al “argumento” habitual en favor del Imperio español en el Nuevo Mundo rápidamente tomó por asalto las universidades españolas, donde las Facultades de teología estaban dominadas por sus discípulos dominicos. De hecho, el emperador Carlos V ordenó secamente a Vitoria que no volviese a hacer pronunciamientos en público, no autorizados, en cuestiones de la política real. Pero la controversia pronto se intensificó después de que Bartolomé de las Casas llegó de las Indias, más especialmente cuando presentó al emperador un volumen de la *Brevísima relación,* escrita para obtener una radical reforma del gobierno imperial. Fue en esta coyuntura, en 1544, dos años después de la promulgación de las Nuevas Leyes, cuando Juan Ginés de Sepúlveda, distinguido humanista y erudito en la lengua griega, decidió entrar en el debate. Sus credenciales eran impecables. Educado en Bolonia, habiendo residido muchos años en Roma, donde Paolo Giovio figuró entre sus amigos, ya había traducido varias obras de Aristóteles a un elegante latín

renacentista. En 1536 había sido recompensado con el puesto de cronista imperial, y después actuó como tutor del príncipe Felipe. Tampoco desconocía la controversia, pues había publicado un escrito en apoyo de su patrón el cardenal Alberto Pío, atacando el pacifismo cristiano de Erasmo. En un diálogo intitulado *Democrates primus* trató de defender la esencial compatibilidad de la moral cristiana y el código guerrero, rechazando así la recién resucitada crítica agustiniana de los césares de este mundo. En cambio, arguyó que, siempre que la causa fuera justa, la profesión de las armas y la busca de la gloria militar eran honorables y cristianas. En armonía con esta opinión, en otras partes había apremiado al emperador a lanzar su ejército contra los turcos, y así, conquistar el mayor imperio conocido en la historia.[10] En suma, mientras el Renacimiento del Norte, encabezado por Erasmo, Moro y Vives podía ver poco provecho y menos honor en la guerra contemporánea, los humanistas españoles como Sepúlveda y Gómara retornaron de Italia dispuestos a cantar las alabanzas de los grandes guerreros y reyes, sirviendo su elegante retórica a la causa de la expansión imperial. Lo que resulta difícil de evaluar es la influencia de Maquiavelo y de los humanistas italianos contra el continuo llamado del código caballeresco de la España del siglo XV.

Cualquiera que fuese la fuente de los sentimientos de Sepúlveda, su sentido decididamente resultó inaceptable para muchos lectores. En el diálogo intitulado *Democrates secundus*, escrito en 1544, posiblemente a instancias de Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, inquisidor general y enconado enemigo de Erasmo y de sus discípulos españoles, Sepúlveda defendió la justicia de las conquistas de España y su imperio en el Nuevo Mundo. Basándose principalmente en las obras de Oviedo, pero alentado también por una conversación celebrada con Hernán Cortés en la Corte, trató de reanimar el argumento de John Mair y de Palacios Rubios, demostrando que los indios eran esclavos por naturaleza. Aparentemente sin conocer la contribución de Vitoria al debate, planteó el caso en términos contrastantes que fueron particularmente ofensivos, afirmando que:

> Estos bárbaros del Nuevo Mundo […] en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres.

Después, Sepúlveda llamó a los indios *homunculi*, homúnculos, más cerca de las bestias que de los hombres racionales, que sólo poseían “vestigios de humanidad”.[11]

Donde Sepúlveda triunfó, por encima de Mair y de Vitoria, fue en su análisis de la sociedad indígena. Pues su desdeñoso rechazo de la cultura aborigen no se basó simplemente en la aplicación de la frase de Aristóteles, y en realidad en su apología, publicada en Roma,

no empleó ese término. En cambio, Sepúlveda aplicó normas humanistas para evaluar a los indios. Para empezar, “no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia […] Y tampoco tienen leyes escritas”. En cuanto a las descripciones de las ciudades y los Estados de la Nueva España y del Perú, todo lo que probaban era que los naturales eran en realidad hombres, no monos ni osos. Después de todo, las hormigas construyen ciudades, y las arañas tejen redes. Pero los indios carecían de toda noción de la propiedad privada y vivían sometidos a la autoridad arbitraria de sus gobernantes, que eran libres de disponer de sus vidas y tierras a su capricho. Así, en tanto Pedro Mártir había considerado la comunidad de propiedades un bien positivo, que recordaba la Edad de Oro, por contraste Sepúlveda definió la posesión original de la tierra como condición necesaria de una ciudadanía libre. Como todos los humanistas, definió el despotismo político como característica de los bárbaros, fuesen turcos o indios, definición derivada de la descripción hecha por Aristóteles del Imperio persa.

Si la radical incapacidad de los indios para constituir una sociedad gobernada por leyes justas y racionales era justificación suficiente para la conquista, era su adicción al vicio antinatural el que hacía de la subyugación un imperativo. Aquí, el familiar catálogo compilado por Oviedo apareció en toda su lamentable fuerza, presentando en primera línea incesto, sodomía, canibalismo y sacrificio humano. Todas estas ofensas a la ley natural eran un insulto a la humanidad y exigían el castigo más severo. En vez de buscar la gloria en guerras justas, los indios entablaban incontables guerras para satisfacer su insaciable apetito de carne humana, sacrificando víctimas inocentes a sus dioses. Tan feroz y salvaje era su sociedad que sólo una intervención armada podía suprimir sus vicios. Si iba a predicarse el Evangelio cristiano y se iba a introducir algún grado de civilidad, entonces el primer paso inevitable era la conquista armada y la pacificación; cualquier otro paso simplemente produciría martirios injustificados. Una vez más, en estas frases puede notarse la mano de Oviedo.

Si Mair y Palacios Rubios habían justificado la conquista por el doble motivo de la naturaleza de los indios y de la donación papal, Sepúlveda relegó la bula alejandrina a la condición de ley confirmatoria, ulterior y subordinada a los derechos ganados por el descubrimiento y la conquista. Tanto como Nebrija y Oviedo, Sepúlveda cantó las loas de su propia nación, declarando que las campañas del Gran Capitán y de Carlos V habían valido a los españoles una reputación de constancia, templanza y valor que los ponía por encima de sus vecinos europeos. Se maravilló ante la heroica audacia de Cortés y de sus hombres, que habían osado entablar batalla contra tales multitudes de indios. En realidad, la facilidad misma con que habían conquistado a los mexicanos demostraba “de lo mucho que unos hombres aventajan á otros en ingenio, fortaleza de ánimo y valor, y de que tales gentes son siervos por naturaleza”. En su elogio de los conquistadores, Sepúlveda echó las bases sobre las cuales Gómara edificó su historia de la conquista de México. Huelga decir que los españoles llevaron con ellos el Evangelio cristiano y las artes de la civilización, liberando así

a los indios del salvajismo en que habían vivido. No obstante, en contraste con Vitoria y con sus discípulos dominicos, Sepúlveda no guardaba ninguna esperanza de que la naturaleza india fuese transformada por el gobierno español; pues trazó una distinción entre las formas de gobierno respectivamente apropiadas a hombres libres y a siervos, y comparó el cuerpo político colonial con una familia en que los españoles aparecían como hijos del rey y los indios como sus servidores. Estos últimos podían mejorar mucho por la domesticación, pero aún necesitaban ser gobernados por orden, y no mediante la libre observancia de la ley.[12]

Tal vez el rasgo más notable del diálogo de Sepúlveda fuese su carácter absolutamente secular, pues aunque intentara apoyar su argumento en citas de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia, citando la matanza de los amalecitas por Israel, y la defensa de la fuerza hecha por san Agustín para obtener la sumisión de los donatistas, sin embargo el meollo de su argumento consistió en el contraste trazado entre la servidumbre india y la virtud española. Con toda justicia, debe notarse que Sepúlveda no pidió el esclavizamiento de los indios; tampoco expresó ninguna aprobación a los crímenes de los conquistadores. Pero su tendencia humanista en favor de los grandes hombres y las grandes hazañas, en la literatura o en las armas, lo llevó a engrandecer las realizaciones de España en el Nuevo Mundo mediante una sistemática denigración de los indios. Huelga decir que los discípulos dominicos de Vitoria, Melchor Cano y Bartolomé Carranza de Miranda, que habían de juzgar si su diálogo debía recibir licencia de publicarse, recomendaron unánimemente su supresión.[13] Sepúlveda no había prestado atención a las enseñanzas de Vitoria, y en todo caso su obra era un ejemplo de literatura que se inmiscuía en áreas de debate que ellos consideraban reservadas a teólogos profesionales. Pero aunque *Democrates secundus* se quedó en forma manuscrita hasta el siglo XIX, sus argumentos continuaron apareciendo en todos los debates acerca del carácter del Imperio español y la naturaleza del indio. En realidad, en tanto que la formulación hecha por Vitoria de los derechos naturales del comercio y la comunicación internacionales no lograron despertar mucha atención en la polémica futura acerca del Imperio español de Indias, por contraste la incapacidad congénita de los indios y la calidad heroica de los conquistadores ocuparían lugar central en las ulteriores controversias y crónicas. Sin embargo, a corto plazo la primera importancia del diálogo de Sepúlveda consistió en desafiar a Las Casas a reordenar y a reflexionar sobre la masa de materiales que ya había recabado respecto de la cultura y las creencias de los indios americanos.

III

En los años que siguieron al debate con Sepúlveda en Valladolid, Las Casas no sólo revisó su *Historia de las Indias,* sino que también corrigió y completó su *Apologética historia sumaria,* vasto tratado sistemático en que intenta demostrar que los naturales del Nuevo Mundo eran a

la vez tan salvajes y tan civilizados como lo habían sido los pueblos de Europa y del Cercano Oriente durante el periodo Clásico. Su obra ha sido descrita, con razón, como el primer ejercicio conocido de etnografía comparada.[14] Ciertamente, la manera de argumentar y los materiales en que se basó eran marcadamente originales, pues Las Casas reunió una enorme cantidad de datos acerca de la mayoría de los aspectos de la moral, el gobierno y la religión de los indios, tratando personalmente de incas y de aztecas, pero incluyendo secciones sobre el Caribe, y luego procedió a hacer una sistemática comparación y contraste, tema por tema, con un *corpus* de conocimiento igualmente formidable pero menos original sobre el Antiguo Mundo, basándose en los autores clásicos. Se fundamentó en sus propias observaciones hechas en La Española y la América Central, las investigaciones de los franciscanos en México e informes de los dominicos en el Perú, complementado todo ello por las habituales fuentes impresas, como las cartas de Cortés, Estete sobre el Perú y los viajes de Cabeza de Vaca por la América del Norte. En todos los puntos, Las Casas se dedicó a definir, comparar y confrontar, en tal forma que estableciera un marco de análisis que pudiese invocar para interpretar cualquier sociedad no cristiana. Respecto del desarrollo de la cultura humana, hay que contarlo entre los ensayos más importantes, antes de que Vico transformara el tema.

Sensible a la amenaza del determinismo climático, Las Casas dedicó una larga introducción a hacer una descripción del clima y el terreno de La Española, que declaró más fértiles y propicios para el asentamiento humano que ningún lugar de Europa. Basándose en la tesis aristotélica de que el intelecto y el espíritu medraban mejor en climas cálidos que en climas fríos y notando la afirmación de Hipócrates sobre la superioridad de Asia sobre Europa para el cultivo de las cosechas, definió las Américas como, esencialmente, una extensión de Asia. Por esta razón insistió en emplear el término *las Indias*, y rara vez describió al hemisferio como *Nuevo Mundo*. Como la mayoría de sus contemporáneos, Las Casas aceptaba así el determinismo ambiental: los cielos y las constelaciones suponíase que influían sobre la humanidad mediante la interrelación de los elementos vitales de agua, fuego, tierra y aire, que a su vez determinaban el carácter humano. En parte, la asiática dulzura del clima de las Indias era la que hacía que sus habitantes fuesen tan fácil presa para los guerreros europeos, criados en climas menos benignos. También se seguía un aumento sin paralelo de la población, ya que “ni temían entre sí guerras, no padecían hambre, ni pestilencias, nacían y multiplicaban cada día infinitas gentes, que cada mujer casada tenía comúnmente tres y cuatro y cinco hijos”.[15]

Ante la cuestión de la evolución cultural, Las Casas recurrió a Cicerón y a otros autores clásicos para hacer un esbozo de la historia natural de la humanidad, textos en que encontró una descripción de los primeros hombres que vivían dispersos en cavernas y bosques sin cultivos, sin morada fija o, de hecho, sin sociedad: cada quien alzaba la mano contra su prójimo.[16] Tal fue una etapa que llegó a su fin, en parte por la presión de la necesidad y la experiencia de las ventajas de la cooperación, señalando la verdad de la frase de Aristóteles,

de que el hombre era un animal social. Pero también fue una etapa que condujo a la intervención del legislador sabio, como el rey Saturno en Italia, quien introdujo la edad de oro enseñando a los hombres artes de la paz como la agricultura y la ganadería. Pero Las Casas tomó entonces de Cicerón la afirmación de que los hombres de todas las naciones son esencialmente los mismos en naturaleza, y por ende arguyó que los naturales de las Indias habían pasado por una secuencia muy similar de desarrollo cultural que la que se observaba en el Antiguo Mundo. "Todo linaje de los hombres es uno", escribió, lo que significaba que todos los hombres eran capaces de alcanzar casi la misma gama de conocimientos, habilidades y religiones. De hecho, después de la conquista de México, los indios pronto adquirieron muchas artesanías españolas, y unos cuantos hasta aprendieron el latín. Y, lo que es más importante, Las Casas aplicó directamente la secuencia del desarrollo cultural que encontró en Cicerón, afirmando que si los aztecas y los incas se asemejaban a los romanos y los griegos, la mejor manera de comparar a las tribus de Norteamérica sería con los antiguos escitas, ya que aún merodeaban "en ese primer estado rudo". Fue esta distinción trazada entre los pueblos del Caribe y de la "florida" y las avanzadas sociedades de Perú y de México la que dio a la *Apologética* su fuerza analítica.[17]

Si las primeras secciones de la obra trataban principalmente de La Española y sus habitantes, cuando Las Casas invocó la definición aristotélica de la ciudad se concentró principalmente en los incas y los aztecas, con objeto de demostrar que sus sociedades poseían los seis requisitos de una ciudad, a saber: agricultura, artesanos, guerreros, hombres ricos, religión organizada y gobierno legítimo. A este respecto, Las Casas se explayó hablando de las grandezas de Tenochtitlan y del palacio de Moctezuma, de la densidad de su población y de la actividad de su gran mercado, de la habilidad de sus artesanos, del dinamismo de sus comerciantes y de la enorme altura del templo de la gran pirámide, al que sólo Egipto podía ofrecerle rival. Asimismo, las terrazas regadas del Perú, los dos grandes caminos que abarcaban todo el Imperio inca, las fortalezas y almacenes de piedra, y la organización social de Cuzco, eran descritas con cierto detalle. También el hincapié en el valor militar, con fieles descripciones de las órdenes mexicanas de guerreros, similares a caballeros cristianos. En suma, Las Casas no tuvo grandes dificultades para demostrar que incas y aztecas cumplían con los primeros cuatro requisitos de la verdadera ciudad o comunidad civil.

Inevitablemente, el enfoque principal sería en la religión, cuyo análisis comprende casi la mitad del texto. Allí, Las Casas empezó reafirmando la tesis, tomada de san Agustín y de santo Tomás, de que todos los hombres, por virtud de la luz natural implantada en ellos por su Creador, intentan naturalmente conocer y servir a Dios. Así, todos los hombres poseen un oscuro sentido del único y verdadero Dios. Sin embargo, la corrupción de la naturaleza humana ocasionada por el pecado original y la simple ignorancia los impulsaban a la idolatría. Conscientes de la necesidad del culto y el sacrificio, se fijaban en fenómenos naturales, como el sol y las estrellas, como causa de su existencia. Luego, reyes y legisladores eran

transformados en deidades. En esencia, la caída en la idolatría era un proceso natural derivado del desorden original del alma humana. Sin embargo, la ignorancia y la depravación del hombre eran aprovechadas por el demonio y sus cohortes como oportunidad para pervertir activamente el deseo natural del hombre de propiciar a los cielos y honrar a los hombres sabios. Por consiguiente, los peores excesos del paganismo brotaban de una intervención diabólica. Por cuanto al poder de los espíritus malignos para influir sobre el mundo material y moral, Las Casas citó el *Malleus Maleficarum*, la biblia de la cacería de brujas, que por entonces estaba cobrando ímpetu en Europa.[18]

En adelante, Las Casas presentó una detallada comparación y un análisis del panteón de los dioses, clásicos e indios, y de la organización de los cultos religiosos en ambos sistemas, todo ello con el propósito de demostrar que los aztecas y los incas poseían un sistema de creencias y de culto tan complejo como cualquiera que hubiese conocido el Mundo Antiguo. Con nuestro conocimiento de Las Casas, no resulta sorprendente descubrir que la comparación favoreció a los pueblos de México y del Perú. Esta conclusión se derivó, en parte, de las tendencias de sus fuentes. Pues Las Casas se basó marcadamente en la *Ciudad de Dios*, de san Agustín, que él describió como "aquella obra insigne y tan preclara de los libros", para guiarlo a través de su discusión del paganismo clásico.[19] Por contraste, se basó en informes de franciscanos y dominicos de su época sobre la religión indígena, escritos en un momento en que el optimismo de los misioneros aún era poderoso. El resultado fue una insistencia en la puerilidad de la mitología clásica y en la obscenidad de su culto, en comparación con los rigurosos ayunos y plegarias de los sacerdotes indios. La idolatría en el Nuevo Mundo era más honesta y más pura, menos manchada por la corrupción que su equivalente de la Antigüedad, y por esta razón, la conversión de los indios había tenido tanto éxito. En realidad, puesto que los indios del Caribe hicieron una virtual *tabula rasa* en materia de religión, y los incas, con su culto al Sol estuvieron cerca del monoteísmo, entonces su conversión resultó relativamente fácil. Sin embargo, al mismo tiempo Las Casas declaró que precisamente porque los indios mexicanos sobrepasaban a todas las otras naciones en su obsesión por la idolatría y el culto de sus deidades, una vez convertidos, serían los mejores cristianos del mundo.[20]

La audacia del enfoque de Las Casas a la religión india puede observarse con todo su atrevimiento, en su discusión de la espinosa cuestión de los sacrificios humanos y el concomitante canibalismo, práctica descubierta en muchas sociedades americanas pero prevaleciente en México. Una vez más, se hacía una comparación con el Mundo Antiguo, ya que la mayor parte de los pueblos de aquella época, sin excluir a los judíos y españoles, en ciertos tiempos habían sido culpables de tal delito. La intervención diabólica figuraba como posible causa del error y el pecado humanos. No obstante, sin contentarse Las Casas con la simple exoneración por comparación, retornaba a la afirmación central de que todos los hombres buscaban naturalmente conocer y servir al único y verdadero Dios y que expresaban su culto y servicio ofreciendo sacrificios. De ahí se seguía que los sacrificios, cualquiera que

fuese la deidad a la que pretendían propiciar, encarnaban el deseo del hombre de servir al Todopoderoso. Y cuanto más dedicados estuviesen los hombres a la causa de la religión, más válidas serían sus ofrendas. Y ¿qué rosa poseía el hombre más válida que la vida misma? El sacrificio humano era, por ello, la más alta expresión del deseo humano de servir a Dios. En ausencia de todo conocimiento del derecho positivo, fuese divino o civil, el sacrificio humano era una práctica natural y a la vez racional. ¡Había aquí, en realidad, un argumento con qué escandalizar a los indoctos y confundir a Sepúlveda! Era un argumento que Las Casas había presentado en forma sumaria en su *Apología* latina y de la que se enorgullecía grandemente, pues en una carta escrita a los dominicos de Guatemala en 1563 declaró que eran cuestiones "que antes de mí nunca hombre las osó tocar ni escrebir".[21]

El tratado continuaba con un seminal análisis del gobierno indígena y su moral social. Una vez más, se nos ofrece un contraste entre la laxitud y la frecuente obscenidad de los antiguos respecto del matrimonio, y el austero código aplicado por aztecas y por incas. Las Casas elogió la sabiduría de los reyes de Texcoco y los severos castigos, incluso la pena de muerte, que se aplicaban por todas las infracciones, así fueran pecados como el adulterio y delitos como el robo y el asesinato. Citando materiales aportados por fray Andrés de Olmos, misionero franciscano, Las Casas ofreció ejemplos de las admirables homilías morales pronunciadas por los padres y tutores indios a sus hijos: lo estricto de su educación sobrepasaba todo lo que se conociera en el Mundo Antiguo. En suma, los reinos mexicanos eran gobernados de acuerdo con los dictados de la ley natural y sus reyes administraban una justicia demostrable, sin la cual, declara Las Casas, no podría existir una verdadera república. Aún más impresionantes eran las realizaciones de los incas. Allí, el emperador Pachakuti figuraba como monarca cuya preocupación por el bienestar de sus súbditos no sólo contrastaba con las depredaciones que acompañaron las conquistas romanas, sino que hasta ofrecían una lección a los Reyes Católicos. La agricultura había sido mejorada mediante el riego, y el producto se almacenaba en depósitos regionales y era periódicamente distribuido entre la población. Tanto preocupaba a este monarca la atención a los ancianos, los enfermos y los pobres, que había introducido las comidas comunales en la plaza principal de cada pueblo: medida de caridad social que superaba, con mucho, todo lo que se conociera en la Europa cristiana. Por ello, ni los errores de los indios en materia de religión ni la intervención diabólica en su culto habían afectado, al parecer, su capacidad de discernir y de obedecer los dictados del derecho natural, en cuya aplicación a veces triunfaban por encima de naciones bendecidas por la revelación cristiana. En conclusión, Las Casas declaró que los incas y los aztecas no sólo eran iguales a los romanos y los griegos, sino también que "entre las con quien igualaron, fueron los griegos y romanos y en muchas buenas y mejores costumbres, los vencieron y sobrepujaron. Sobrepujaron también a los inglés y francés y a algunas gentes de nuestra España".[22]

Todo lo que faltaba a Las Casas era encontrar el significado del término *bárbaro* cuando

se aplicaba a pueblos como los aztecas y los incas. Distinguió cuatro clases de hombres comúnmente tildados de bárbaros: aquellos cuya conducta era feroz y cruel; aquellos que carecían de letras; aquellos que no tenían gobierno ni ley, y aquellos que carecían de la fe cristiana. Obviamente, todas las sociedades y hasta países cristianos poseían miembros que pertenecían a las dos primeras clases de bárbaros, pues comprendían a todos los hombres burdamente deficientes en moral o conocimiento. Entre los naturales, sólo los mexicanos parecían haber tenido algo parecido a un libro o un programa, obvio defecto ya que la ausencia de constancias escritas impedía cierto relato y transmisión de la historia y las leyes. Sin embargo, él ya había mostrado la calidad de su justicia y su moral. De ahí se seguía que la única verdadera razón para llamar bárbaros a los indios era su ignorancia del cristianismo, condición que compartían con los moros y los turcos, cuyos Estados estaban sumamente organizados. Pero en tanto los musulmanes entablaban enconadas guerras contra la cristiandad, los indios habían recibido con los brazos abiertos la prédica del Evangelio. En cuanto al concepto de Sepúlveda, de los indios como esclavos por naturaleza, no valía la pena discutirlo, como no fuese como descripción de aquellos de cualquier sociedad cuyo carácter los hacía más aptos para servir que para mandar.[23]

A comienzos del siglo XVII, fray Antonio de Remesal exclamó que en la *Apologética historia sumaria* "muestra el señor obispo haber sido uno de los más grandes humanistas del Mundo".[24] Ésta no es una caracterización que se le ocurra a cualquiera respecto de Las Casas. El estilo y la forma de su obra muestran poca de la controlada perspectiva o elegancia que solemos atribuir al humanismo del Renacimiento. Sus fuentes son tanto patrísticas o medievales como clásicas; san Agustín es una influencia tan poderosa como santo Tomás o Aristóteles. Y sin embargo, en esencia, había poco que fuera escolástico en su método o su propósito, pues lo que encontramos en la *Apologética* es una obsesión por los hechos, por recabar datos acerca de religión, moral, política y ley, sometido todo ello a "cotejo y comparación".[25] Además, pese al interés en los demonios y sus obras, el meollo del argumento es naturalista, comenzando con la influencia del clima y el terreno sobre la humanidad, pasando después a hacer una descripción sobre la civilización indígena interpretada desde el punto de vista del derecho natural, y culminando con una discusión del culto religioso, definido en forma igualmente naturalista. Al mismo tiempo, toda la obra exhibe una fisura peculiar, para no decir contradicción, en el pensamiento de Las Casas. Pues mientras se muestra a *La Ciudad de Dios* para condenar al paganismo clásico, como obsceno y dominado por el demonio, por contraste la religión indígena es defendida por motivos del derecho natural y de la busca innata de Dios por el hombre. La premisa subyacente, en que se basa toda la obra, se derivaba de la insistencia de Cicerón en la naturaleza común y la evolución de toda la humanidad, y en el dogma cristiano de que todos los hombres son hijos de Adán, creados a imagen de Dios.

IV

En el curso de su batalla intelectual contra la escuela imperial de Oviedo, Sepúlveda y Gómara, Las Casas escribió la *Historia de las Indias* para definir y defender la calidad de la cultura indígena. Pero aún tenía que inventar razones que justificaran el Imperio español en el Nuevo Mundo, tanto más especialmente cuanto que siempre había buscado la ayuda de la Corona en su campaña en favor de los indios. Si disfrutaba de influencia en la Corte, ello era, en parte, por ser un defensor de la autoridad real. Para encontrar estos argumentos es necesario examinar su *Apología,* en latín, el texto que leyó ante el jurado de Valladolid, y los escritos que publicó en 1552, especialmente *Treinta proposiciones muy jurídicas* y el *Tratado comprobatorio del imperio soberano.* Al mismo tiempo, la repercusión de la polémica con Sepúlveda, cuando se le toma junto con la ulterior controversia por la petición de los encomenderos peruanos, de jurisdicción y perpetuidad de tenencia, efectivamente radicalizó su pensamiento acerca de la legitimidad del gobierno imperial de las Indias. Y, de no menor importancia, aunque Las Casas profesara gran respeto a Francisco de Vitoria, siguió una línea distinta de razonamiento que combinaba la teoría de la ley natural con doctrinas tomadas de los canonistas.

Para empezar, Las Casas tuvo dificultades para negar lo preciso de las citas hechas por Sepúlveda, de san Agustín y de las Escrituras, en apoyo de la justicia de la conquista armada de idólatras. La invasión de la Tierra Santa por Israel pertenecía al Antiguo Testamento, que había sido sobreseído por las doctrinas más misericordiosas de Cristo y que por tanto no ofrecía justificación a las conquistas modernas. En cuanto a la aprobación de san Agustín al uso de la fuerza para suprimir el donatismo en el África del Norte, el santo siempre había propuesto la conversión pacífica de los paganos, argumentando que era necesario desarraigar de los corazones de los hombres la idolatría antes de arrasar sus templos. Era contra los herejes que habían abandonado las enseñanzas católicas ortodoxas, no contra los paganos, contra quienes Agustín invocaba la coacción política. Aquí había una distinción que atrajo a Las Casas. Muy lejos del liberalismo de sus admiradores modernos, declaró que el bautismo era el equivalente de un juramento feudal de lealtad, por lo cual los herejes eran culpables de traición y, por tanto, reos del más severo castigo, ya que eran "los peores de los hombres y los más dañinos a toda la Iglesia universal".[26] En realidad, como Oviedo, sugirió que la Inquisición debía establecerse en las Indias para extirpar toda infección de herejía.

Una vez hecha esta distinción, Las Casas desarrolló el argumento habitual, ya expuesto por Vitoria, de que la idolatría y otros pecados no menoscababan en nada los derechos naturales de los príncipes paganos para gobernar sus reinos. Todos los hombres, por bárbaros que fuesen, poseían los mismos derechos de autogobierno, propiedad y libertad. En el caso de los indios, era clarísimo que tenían formas de gobierno perfectamente adecuadas. La descripción ofrecida por Sepúlveda era un tejido de calumnias tomadas de Oviedo. Era un positivo insulto

al Todopoderoso, que lindaba con la blasfemia, sugerir que Él hubiese poblado todo un hemisferio con hombres tan brutales e incapaces como los que definía Sepúlveda. Aun si los crímenes de que informaba Oviedo fueran en parte ciertos —lo cual negaba Las Casas— toda intervención armada provocaría más pecado y destrucción que las ofensas que trataba de eliminar. Asimismo, la prédica del Evangelio a punta de espada era una herejía digna de Mahoma; tal como era, los indios consideraban a los conquistadores más agentes del diablo que de Cristo. Teniendo cuidado de evitar toda confusión entre el caso de los indios y el del islam, Las Casas exceptuó expresamente a moros y árabes de la regla general del derecho del infiel al autogobierno, ya que desde el principio habían invadido tierras ocupadas por los cristianos. Como declarados enemigos de la fe, toda guerra contra ellos era justificada, y en cualquier momento podían ser privados, con justicia, de sus tierras. El principio de cruzada quedaba así entusiásticamente sostenido. Asimismo, Las Casas afirmó que un príncipe tenía el derecho de determinar la religión de sus súbditos, por lo que cualquier gobernante indígena podía exigir que su pueblo abrazara el cristianismo. En armonía con este principio, citó los ejemplos de los emperadores romanos Constantino y Teodosio, quienes primero proclamaron el cristianismo como religión del imperio, y luego decretaron el cierre de todos los templos paganos.[27]

Por ello, si Las Casas tildó de injustas todas las guerras de conquista dirigidas contra los indios americanos, y como tiránico al gobierno consiguiente, ¿cómo pudo justificar el imperio de España en el Nuevo Mundo? La única posible fuente de legitimidad política, arguyó, era el donativo papal de 1493. Teniendo cuidado de rechazar la extremista doctrina canónica de Ostiense y de Palacios Rubios (a la que describió como casi herética), de que el papa como Vicario de Cristo poseía dominio temporal sobre todos los reinos de la Tierra, cristianos e infieles por igual, Las Casas siguió a Vitoria, definiendo la autoridad papal como espiritual y por ello impotente para despojar a los príncipes infieles de sus reinos. Sin embargo, arguyó que como Vicario de Cristo, el papa tenía por parroquia el mundo entero, y era responsable de predicar el Evangelio a todas las naciones. Por ello el papa poseía una autoridad espiritual "voluntaria" sobre todos los hombres. Y, en busca de ese gran fin, la conversión de todas las naciones a la fe cristiana, el papa podía suspender toda autoridad temporal que presentara un obstáculo a la misión cristiana y, por extensión, podía dar poderes a los reyes cristianos para proteger y fomentar esa misión. Pero esta suspensión de la autoridad de los monarcas infieles estaba limitada al grado necesario para asegurar la conversión pacífica de sus súbditos.[28] En suma, introduciendo al papado como mediador y juez universal, Las Casas trató de guardar el equilibrio entre los derechos positivos de la misión cristiana universal y el derecho natural de todos los reinos a mantener su independencia.

Si de esta manera Las Casas reinsertó el donativo papal como constancia de la soberanía española en el Nuevo Mundo, le costó trabajo circunscribir la naturaleza de dicha autoridad. Era, declaró, esencialmente modal, lo que es decir, condicional y no absoluta: su validez

dependía de que se cumplieran los términos del donativo. El propósito espiritual y la razón de ser del imperio era la conversión de los habitantes naturales, propósito al que debían subordinarse todos los afanes temporales. Además, como arguyó en otra parte, la bula alejandrina constituía una autorización para incursiones armadas: había que predicar el Evangelio pacíficamente, de preferencia, según el modo que él había mostrado en Verapaz. Y, de no menor importancia, había que respetar y mantener la actividad política de los señores indios, había que predicar el Evangelio con su cooperación y acuerdo. Sólo cuando activamente se opusieran a la llegada de los misioneros podía invocarse un moderado uso de la coacción. En todo esto, Las Casas tuvo cuidado de no ofrecer ninguna salida a los conquistadores, contra quienes seguía pronunciando una maldición universal.

Pero ¿cómo podía Las Casas defender el donativo papal y a la vez, la autoridad política de los señores indígenas? Una vez más, mostró considerable ingenio teórico. Esencialmente, redefinió el donativo papal como la concesión de la soberanía imperial sobre todo un hemisferio, que por tanto, constituía un nuevo Imperio cristiano, arguyendo que:

> Los Reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos e universales señores y emperadores sobre muchos reyes, e a quien pertenesce de derecho todo aquel imperio alto e universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la autoridad, concesión y donación de la dicha Santa Sede Apostólica, y así, por autoridad divina […] son casi legados y coadjutores de la Sede Apostólica […] ministros e instrumentos e medios idóneos.

Del mismo modo que en el siglo VIII el papa había coronado a Carlomagno rey de Jerusalén y emperador del Sacro Imperio Romano, así también Alejandro VI había creado, en efecto, un Sacro Imperio de las Indias, confiriendo a los Reyes Católicos una jurisdicción imperial.[29] Además, si el descubrimiento del Nuevo Mundo era, sin duda, un acto de la Providencia, entonces de ahí se seguía que el Imperio español era igualmente providencial, creado y mantenido para asegurar la conversión de los indios. Al mismo tiempo, el carácter imperial del gobierno real no entrañaba ninguna abrogación de la jurisdicción local o provincial de los señores indígenas. Huelga decir, esta resonante doctrina valió a Las Casas un público, en la Corte, que de otra manera acaso se le habría negado. Ello tampoco le hizo bajar el tono de sus ataques a los conquistadores, pues siguió arguyendo que la encomienda, institución que perpetuaba la injusticia de la conquista, encarnaba la usurpación de la autoridad política del rey-emperador y a la vez de los señores indígenas, interponiéndose entre la Corona y sus súbditos libres. Si el debate con Sepúlveda había hecho que Las Casas revisara su defensa de la presencia imperial de España, la petición de los encomenderos peruanos, de perpetuidad de tenencia y concesión de jurisdicción sobre sus tributarios naturales le hizo construir toda una teoría contractual de la obligación política. En un breve

escrito latino, intitulado *De regia potestate,* obra publicada después en Alemania, pero sólo recientemente atribuida a Las Casas, afirmó que todos los reyes derivaban su autoridad del libre consentimiento del pueblo, que como fuente de la soberanía precedía al monarca, a la vez en esencia y en tiempo. El principal propósito del gobierno era el bienestar de sus súbditos. De ahí se seguía que la concesión de jurisdicción soberana al rey no disminuía los derechos de los súbditos, cuyo libre consentimiento era necesario en cualquier medida que pudiese perjudicar su libertad y sus propiedades. Por su parte, el monarca era el guardián de su jurisdicción heredada y los "bienes fiscales" anejos a su cargo, sin ningún derecho personal de disponer de ellos o disminuirlos. Toda venta de un cargo judicial era inherentemente sediciosa, una forma de simonía. De manera similar, aunque pudiese otorgar títulos honoríficos de nobleza, toda concesión acompañante de jurisdicción, estaba más allá de su autoridad. Pues el reino, esencialmente unión de ciudades, formaba un "cuerpo místico", que no podía desmembarse sin daño duradero. Los ciudadanos debían su mayor lealtad a su patria, es decir, a su ciudad natal, de modo que el rey, como monarca que presidía esta federación no tenía derecho de enajenar ciudades o provincias, separándolas de la jurisdicción común.[30] Como se observará, la dirección de esta línea de argumento trataba de limitar el poder del monarca por su insistencia en el libre consentimiento de los sujetos, y sin embargo, al mismo tiempo trataba de fortalecer y magnificar su jurisdicción rechazando a la vez la venta de cargos y la concesión de beneficios feudales como derogación de su indivisible poder soberano.

Huelga decir que Las Casas no se consagró a este ejercicio de teoría política sin tener en mente los problemas del Nuevo Mundo. Ya en el curso del debate con Sepúlveda, había llegado a comprender la importancia del libre consentimiento en la formación de cualquier auténtica entidad política. En su última obra importante, el tratado escolástico, en latín, intitulado "Los tesoros del Perú", escrito en 1561, Las Casas fijó el principio del consentimiento popular o común como norma final por la cual buscar la legitimidad del Imperio español de América. Reiterando el principio tomista de que el ámbito de la gracia cristiana no sobresee ni abroga el "orden de justicia" y que el papa no tiene poder para pasar por alto los dictados de la ley natural, declaró que "la defensa de la propia patria y de la libertad de la misma es de derecho natural". Los soberanos legítimos del Perú eran los incas y otros señores naturales. Toda usurpación de su jurisdicción era un acto de tiranía. Todo esto lo había dicho Las Casas muchas veces antes, pero ahora introdujo una consideración más radical, observando que aun si los reyes y Señores indígenas aceptaban el gobierno español, sus súbditos todavía habían de dar su libre consentimiento a esta transferencia de soberanía.[31] Si Moctezuma en realidad había reconocido la autoridad de Carlos V —Las Casas acusó a Cortés de haber inventado esta historia—, su decisión aún tenía que ser ratificada por el pueblo mexicano; ningún rey podía enajenar su reino sin consulta. En realidad, en tiempos anteriores el ascenso de reyes y la elección de obispos requerían el consentimiento popular.

Más aún, mientras en tratados anteriores Las Casas había argüido que una vez bautizados los indios quedaban convertidos en súbditos del rey de España, y por tanto eran culpables de rebelión si se oponían a sus decretos, ahora, al final de su vida, declaró que los indios, aun si ya eran cristianos, podían resistir con derecho toda toma de su propiedad o pérdida de su libertad. De ahí se seguía que la donación papal de la soberanía imperial sobre el Nuevo Mundo a los Reyes Católicos dependía, a su vez, del libre consentimiento y el consenso de los pueblos naturales de América. Y sin embargo, en realidad las Indias habían sido conquistadas por la violencia y seguían gobernadas con violencia. En ningún punto se había dado oportunidad a los emperadores aborígenes o a sus súbditos de ofrecer su libre consentimiento. Los conquistadores eran tiranos y el imperio que habían creado era de un despotismo sin paliativos: todo el ciclo de conquista y gobierno, de 1492 a 1561, afirmó ahora Las Casas, era poco más que una historia de robo, asesinato y opresión.[32] Los indios tenían el más claro derecho de resistir y rebelarse en justa guerra para recuperar su libertad. En cuanto a los Reyes Católicos, no tenían derecho de nombrar gobernadores ni virreyes, ni aún menos de recompensar con títulos nobiliarios a hombres como Cortés y Pizarro, que tuvieron que ser ahorcados como criminales comunes. El único curso de acción justo sería devolver a los indios todas las propiedades y las tierras que se les habían arrebatado y reinstalar a los incas como monarcas legítimos del Perú. Sin justicia y consentimiento no podía existir ninguna república verdadera: las condiciones del donativo papal nunca se habían cumplido, y por ello los Reyes Católicos no gozaban de una auténtica "posesión jurídica" de las Indias. En esa última y desesperada conclusión, Las Casas abandonó su dependencia de la Corona para corregir los excesos de los conquistadores y por fin puso en entredicho la legitimidad misma del régimen imperial, que hasta entonces había defendido constantemente.

Descubrir las fuentes del pensamiento de Las Casas en estos últimos años no es fácil, sobre todo porque, especialmente en esta ocasión, fue culpable de citar gran número de autoridades, de los pocos tratados que en realidad había leído. Obviamente, al definir como tiranos a los conquistadores continuó dependiendo de la *Política* y de la *Ética* de Aristóteles, y *De regimine principum*. Pero también se había dedicado al tratado sobre la tiranía escrito por Bartolo de Sassoferrato, y al estudio de los beneficios feudales publicado por Baldo de Ubaldis.[33] Estos juristas italianos habían tratado de justificar la independencia de las ciudades-Estados del norte ante la autoridad de los emperadores alemanes, y de condenar la toma del poder por los tiranos. Enseñaban que ningún rey tenía el derecho de enajenar ninguna parte de su reino o jurisdicción, y que para legitimar todo gobierno se requería el libre consentimiento de sus súbditos. En suma, la reacción italiana a los excesos de los *condottieri* ofreció un apoyo doctrinal a la condena de Las Casas a los conquistadores, pues en ambos casos el poder político derivado de la fuerza armada era ejercido en beneficio del gobernante, sin referencia alguna al consentimiento o el bienestar de los pueblos subyugados. Tanto como en su defensa del justo gobierno de incas y de aztecas, también en su caracterización del

Imperio español Las Casas se basó en la jurisprudencia europea y en la filosofía tomista para establecer los derechos de los naturales del Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, debe notarse que en el uso contemporáneo de la época el término *tirano* se empleaba, no muy precisamente, para describir a los jefes de rebeliones contra la Corona. Cuando Oviedo llamó tirano a Gonzalo Pizarro, mencionó su usurpación de la autoridad real, y no algún acto de mal gobierno. Sin duda Las Casas tenía esto en mente cuando llamó tiranos y usurpadores a los conquistadores, pues habían despojado a los señores indígenas de su autoridad legítima y habían interpuesto su poder ilegítimo entre la Corona española y sus súbditos indios.

La profética violencia con que Las Casas atacó a los conquistadores se derivó de otras fuentes, aparte de sus lecturas de jurisprudencia italiana. En tanto Sepúlveda y Gómara se habían unido para alabar a Cortés como otro César, el dominico condenó rotundamente toda busca de la gloria militar como expresión del afán de dominio del hombre, el principio motor de la Ciudad Terrenal. Con evidente fruición citó la anécdota de san Agustín en que trata de la conversación entre Alejandro Magno y un pirata capturado, en que el corsario afirmó que la única diferencia entre él mismo y el rey era la escala de sus depredaciones. Además, aceptó la condena del Imperio romano por el santo africano, rechazando el elogio de Sepúlveda a la misión civilizadora de tal Estado con la afirmación de que "el Imperio romano no surgió por medio de la justicia, sino que fue adquirido por la tiranía y la violencia". Si Dios le había permitido medrar y perseverar, era porque a menudo Él se valía de tiranos como Ciro y Senaquerib para cumplir sus designios providenciales.[34] Al comienzo mismo de su carrera pública de fraile dominico, en 1531, Las Casas había citado repetidas veces *La Ciudad de Dios* en apoyo de sus ataques a los conquistadores. La importancia de tal fuente debe quedar en claro si leemos sus renglones más reveladores.

> ¿Sin la justicia, qué son los Reynos sino unos grandes latrocinios? Porque aun los mismos latrocinios, ¿qué son, sino unos pequeños reynos? Porque también ésta es una junta de hombres, goviérnase por su caudillo y Príncipe, está entre sí unida con el pacto de la compañía y la premia la reparte, conforme a las leyes y condiciones que entre sí pusieron. Este mal quando viene a crecer con el concurso de gente perdida, tanto que tenga lugares, funde asientos, ocupe ciudades y sujete pueblos, toma otro nombre más ilustre, llamándose Reynos, el qual se le da ya al descubierto, no la codicia que ha dexado, sino la libertad, sin miedo de las leyes que se le ha añadido.

Aquí, en un pasaje escrito 1 000 años antes del descubrimiento de América, encontramos una definición bastante precisa de las compañías libres que invadieron el Nuevo Mundo.[35] En realidad, si buscamos una traducción española de *La Ciudad de Dios*, encontraremos palabras muy similares, ya que el término *jefe* se volvió *caudillo* y el pacto de asociación se volvió

compañía. Más aún, dado que Las Casas probablemente utilizó la edición que llevaba los comentarios de Luis Vives, habrá leído la nota anexada a este pasaje, la cual declaraba que "luchar es algo que no corresponde a un hombre bueno ni a ladrones, y ni siquiera a hombres en general, sino que es una furia bestial". Si un hombre mata a otro, se le llama asesino; pero cuando muchos se unen para matar en guerra, se les llama virtuosos. Mediante estas notas de Vives, Las Casas se familiarizó con el despliegue de argumentos tomados de san Agustín por los humanistas erasmianos para poner en entredicho todo el espíritu militar de la Europa de su época y de su clase gobernante.[36]

Afirmar la subyacente tendencia agustiniana en el pensamiento de Las Casas no es negar su duradera deuda con santo Tomás, Aristóteles y la tradición del derecho natural. En este contexto, resulta significativo que aceptara la frase de Cicerón de que la justicia era el fundamento de toda república, frase que fue rechazada por san Agustín, quien prefirió subrayar la unión de voluntades en busca de un fin acordado.[37] Fue la tradición del derecho natural, replanteada por Vitoria, la que permitió a Las Casas defender los derechos de los reinos indígenas al autogobierno y la resistencia a la conquista injusta. La manifiesta ausencia en *La Ciudad de Dios* de toda mención al derecho romano significa que las voluntaristas teorías agustinianas de asociación política podían dar poco apoyo a los argumentos de Las Casas en favor de los derechos de los naturales. En cambio, lo que tomó del santo africano fue una condenación de la conquista armada, condenación tan radical que puso en entredicho la legitimidad de todo gobierno que se basara en tales fundamentos. Su insistencia misma en la supremacía de los intereses espirituales sobre los intereses temporales en el descubrimiento del Nuevo Mundo lo llevó a definir el donativo papal como escritura de propiedad del imperio, y luego a invocar sanciones sacramentales para reformar los abusos seculares. En la práctica, su radical rechazo de alrededor de 60 años de asentamiento y gobierno de ultramar, se derivó de principios cristianos muy apartados del temperamento esencialmente acomodaticio de la teoría política tomista, llevándolo, en último recurso, a favorecer el sueño de una restitución de la autoridad de los indios o, en realidad, de fortalecer el poder de la monarquía absoluta por encima de los conquistadores y sus descendientes.

V

Importantísima fue la influencia de Las Casas sobre el surgimento de una tradición política en la América española. Al término del periodo colonial, el ideólogo insurgente mexicano, fray Servando Teresa de Mier, lo llamó "el genio tutelar de las Américas, el padre de los indios", y afirmó que las Leyes de Indias eran poco más que "conclusiones de los escritos de Las Casas".[38] Aunque sus principales obras no se publicaron hasta el siglo XIX, fragmentos considerables fueron calladamente incorporados a crónicas posteriores, y por este medio

gozaron de gran circulación. Como veremos, las obras de Antonio de Herrera, del Inca Garcilaso de la Vega y de Juan de Torquemada, los tres principales historiadores de las Indias a comienzos del siglo XVII, estuvieron en deuda con los escritos de Las Casas. Al mismo tiempo, el círculo reunido por Francisco de Toledo en Perú atacó enconadamente la campaña del gran dominico, diciendo que se había dejado desencaminar. La ulterior traducción de la *Brevísima relación* a todas las principales lenguas europeas hizo que su escrito fuese uno de los panfletos políticos más leídos de principios de la historia moderna, y sirvió como texto básico para todos los enemigos de España y de su Imperio americano. Pero el escrito también gozó de una circulación subrepticia en el Nuevo Mundo e influyó sobre los patriotas criollos en la opinión que se formaron acerca de la Conquista. El hecho de que los encomenderos de Perú y de México no convirtieran sus concesiones en feudos alteró todo el curso de la historia de estos países. El legado de Las Casas, tanto en el establecimiento real del gobierno imperial del Nuevo Mundo como en la ulterior interpretación de la historia de la conquista fue, como vemos, omnipresente y duradero. En una u otra forma, cada generación de americanos españoles hubo de enfrentarse a las implicaciones de aquella misión profética.

V. EL MILENIO FRANCISCANO

I

EN 1524, una misión franciscana de 12 frailes descalzos llegó de Veracruz a la ciudad de México, donde fue recibida por Hernán Cortés, quien se arrodilló en el polvo, ante toda la nobleza reunida de españoles e indios, para besar la mano del primer fraile, Martín de Valencia. Este momento dramático, tan rico en promesas simbólicas, fue elogiado y durante largo tiempo recordado por conquistadores y frailes, pues se le interpretó como señal de que la prédica del Evangelio en la Nueva España contaría con el apoyo activo de las autoridades seculares. Y esta expectativa se cumplió, ya que los dos primeros virreyes, Antonio de Mendoza (1535-1550) y Luis de Velasco (1550-1564) dependieron de los mendicantes para que fuesen a la vez mentores espirituales y guardianes políticos de la comunidad indígena. En las primeras décadas de la sociedad conquistada, las tres órdenes religiosas (franciscanos, dominicos y agustinos) compitieron con los encomenderos por el gobierno efectivo de la población india, tratando de proteger a su grey de los peores abusos de los colonos. En realidad, fueron los frailes quienes administraron el enorme reasentamiento y concentración de los indios, programa iniciado a finales del decenio de 1540 y que alcanzaría su clímax en las siguientes décadas.[1] Los dispersos pueblos situados en las estribaciones de las montañas, en que habían vivido tantos indios, fueron remplazados por poblados nuevos, habitualmente situados en las llanuras: sus calles fueron extendidas en una red centrada en la plaza principal, invariablemente dominada por la iglesia parroquial. Los religiosos no se limitaron a predicar el Evangelio: también reformaron la pauta de la vida y la cultura indias, introduciendo artes y artesanías españolas, y enseñando a la élite las formas españolas de gobierno.

Fue la autoridad política ejercida por España la que les permitió iniciar la extirpación de la idolatría, con tan ejemplar vigor. Convencidos de que la religión pagana era obra del demonio, pronto procedieron a arrasar los templos de los aborígenes, a destrozar ídolos, y a quemar códices como signos de nigromancia, y a prohibir toda nueva celebración de los ritos paganos. Si no obligaron a nadie a aceptar el bautismo, sumariamente castigaron a todo señor o sacerdote que tratara de conservar la antigua religión, no vacilando en azotar, aprisionar y exiliar, o en ocasiones, quemar a aquellos que ofrecían resistencia activa a sus enseñanzas. En 1539, el señor de Texcoco, don Carlos Ometochtzin, ex discípulo de los franciscanos, fue

quemado en la hoguera por exhortar a sus discípulos a volver a sus antiguos ritos.[2] En Yucatán, en 1562, poco más de 15 años después de la conquista de tal provincia, los franciscanos descubrieron que muchos de los ayudantes en quienes más confiaban habían organizado unas subrepticias ceremonias paganas, a veces empleando iglesias cristianas con tal propósito. En horrorizada reacción, los mendicantes desencadenaron un breve reinado de terror, aprisionando a miles de infortunados naturales y sometiendo a sus jefes a tales torturas que unos murieron de dolor y otros quedaron permanentemente inválidos. Aunque el siguiente obispo, también franciscano, describió a los misioneros como "hombres de poca cultura y menos caridad", y pronto puso fin al asunto, el provincial responsable de su instigación acabó por ser exonerado.[3]

Insistir en el carácter perentorio y hasta violento de la "conquista espiritual" es recordar sólo una cara de la moneda. Martín de Valencia era un asceta, que más frecuentemente mortificaba sus propias carnes que no las de los indios disidentes. Además, todos los cronistas atestiguan que después de un periodo de "frialdad", atribuible sin duda al pasmo de ver sus ídolos derribados y destruidos, los indios acudieron por millares a oír el Evangelio y a aprender los rudimentos de la doctrina cristiana. Por su parte, Cortés reunió más de 1 000 niños de la nobleza india, confiándolos a los franciscanos para su educación.[4] En adelante, fueron los señores y nobles indios los que actuaron como sus lugartenientes, ayudando a organizar los servicios y a reunir la fuerza de trabajo necesaria para la construcción de iglesias. Esta íntima colaboración es prueba de la rapidez con que los indios asimilaron la cultura y la lengua de España. También a ella se debieron las escenas de entusiasmo en masa con que a veces eran recibidos los mendicantes: los naturales clamaban por recibir autorización para construir iglesias y capillas que sirvieran a las necesidades religiosas de sus comunidades particulares. Los frailes se maravillaban al ver el celo con que sus neófitos participaban en la celebración de la liturgia católica. Todo escepticismo hacia estos informes puede ser acallado si consideramos que en Perú los cronistas constantemente se quejaban de la recalcitrante indiferencia de los naturales hacia sus prédicas, y mostraron un explícito contraste entre la conducta religiosa en los dos países.[5] En suma, hay una calidad luminosa y eufórica en la conquista espiritual del centro de México, la cual le da un carácter numinoso, que aún parece rondar por los recintos de iglesias como las de Huejotzingo, Acolman y Tzintzuntzan.

El celo de los indios fue superado, incluso, por la dedicación de los mendicantes. Durante el reinado de los Reyes Católicos, la Iglesia española había presenciado una profunda renovación de la vida espiritual e intelectual de las órdenes mendicantes. Los dominicos de Castilla fueron tan influidos por las ascéticas enseñanzas de Savonarola como por el resurgimiento de la teología tomista. Entre las provincias franciscanas, el ala observante de la orden remplazó a los conventuales de laxa disciplina. Antes de encabezar la misión que fue a México, Martín de Valencia había sido el primer provincial de San Gabriel de Extremadura,

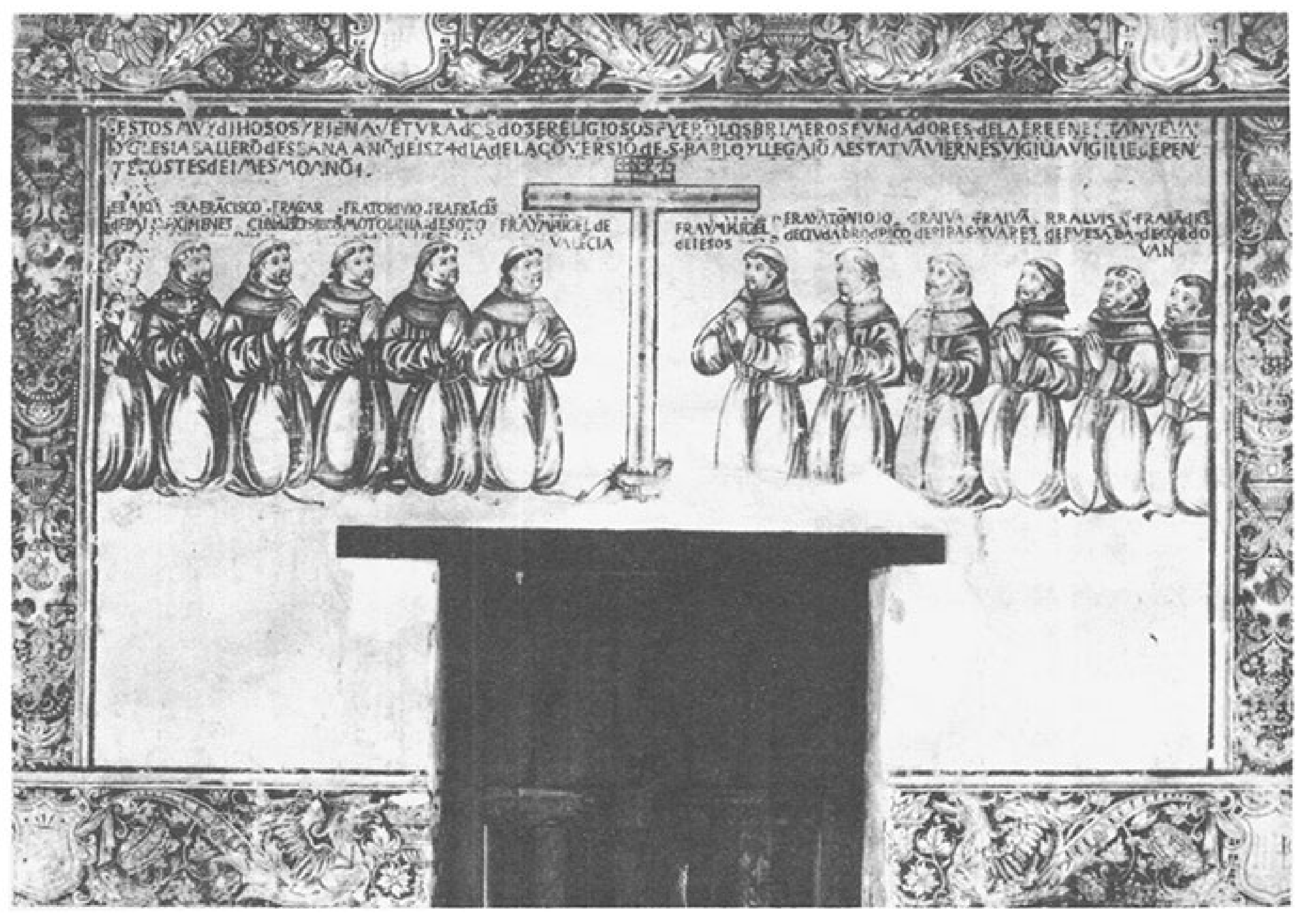
nueva provincia creada a partir de un grupo de conventos ya renombrados por su austeridad y su dedicación a predicar el Evangelio a los moriscos de Granada. El primer arzobispo de México, Juan de Zumárraga, franciscano bien versado en los escritos de Erasmo, compuso un catecismo que explicaba la doctrina cristiana en lenguaje bíblico sencillo. También en Michoacán, el obispo Vasco de Quiroga estableció hospitales en todos los pueblos indios y fundó dos comunidades siguiendo los lineamientos sugeridos por la *Utopía* de Moro.[6] Las expectativas milenarias por entonces corrientes entre muchos franciscanos se fundían allí con las esperanzas del Renacimiento del Norte en un resurgimiento de la Iglesia primitiva, esperanzas tan vivas en aquellos años entre los círculos católicos como entre los reformadores protestantes. En arquitectura, estas expectativas hicieron que los mendicantes construyeran iglesias en el estilo gótico tardío, que se distinguían por su nave única, de gran simplicidad, con sólo una fachada renacentista o plateresca que indicara el advenimiento de nuevas modas estéticas en Europa. Estas iglesias, en su mayor parte construidas a mediados del siglo, atestiguan la calidad esencialmente medieval de la conquista espiritual.[7] En España, la renovación del entusiasmo religioso precedió a la Reforma protestante, y la conversión de los naturales de la Nueva España debe considerarse entre las principales obras de tal renovación. En cualquier estudio de la Iglesia católica en el siglo XVI, deberá ocupar lugar importante el establecimiento de la Iglesia mexicana.

II

El cronista que mejor expresó la euforia de los primeros años del esfuerzo misionero fue Toribio de Benavente (1507-1569), mejor conocido por su nombre náhuatl de Motolinía, el Pobre. En términos exultantes, Motolinía celebró la huida de la nueva Israel del Egipto de la idolatría a la Tierra Prometida de la Iglesia cristiana. Por ello, la conquista espiritual era una liberación y, ante todo, un éxodo.

Motolinía, uno de los 12 primeros frailes que llegaron, se maravilló ante la docilidad y devoción de los indios, elogiando su devota asistencia a los sermones y a las misas, y su aceptación de la penitencia y el ayuno como necesarios medios de salvación. Aterrorizados por las doctrinas del fuego del infierno y la condenación eterna, muchos naturales hacían sinceras confesiones de sus pecados. Ante todo, Motolinía se concentró en los grandes actos colectivos de la liturgia católica, y describe una procesión con antorchas celebrada en la noche anterior al Viernes Santo, en que cada penitente daba latigazos a la espalda del que le precedía. Todo un capítulo de su obra se dedica a una descripción de las representaciones públicas de la historia de Adán y Eva y de la reconquista de Jerusalén por el emperador y el papa, ayudados por el ejército conjunto de indios y españoles; todo el diálogo de estas piezas fue hablado en náhuatl. Para 1540, calculó, se habían bautizado más de cuatro millones de

naturales, número que resulta creíble por el reconocimiento de que él mismo, ayudado sólo por otro fraile, había administrado el sacramento nada menos que a 14 200 indios en el lapso de cinco días.[8]



Los primeros 12 apóstoles franciscanos en México

No contento con esta exuberante celebración del nacimiento de la Iglesia mexicana, Motolinía también se explaya elogiando la inteligencia y los talentos de los indios mexicanos. Contando con la instrucción de Pedro de Gante, franciscano flamenco, los indígenas de la capital habían adquirido un conocimiento de las artes y artesanías españolas con notable facilidad y rapidez. Al cabo de pocos años, había indios que trabajaban como albañiles, carpinteros y escultores, ayudando a construir iglesias y conventos bajo la dirección de los mendicantes. En realidad, en sólo una generación surgieron notables artistas indios, hombres que produjeron buenas copias de las pinturas y los grabados traídos de España y de Flandes. En cuanto a los hijos de la nobleza, no sólo dominaron el español y aprendieron a leer y a escribir, sino que algunos de los más talentosos hasta estudiaron latín y teología. Tan impresionados quedaron los franciscanos por sus progresos que tres o cuatro jóvenes discípulos fueron admitidos en la Orden, aunque la experiencia pronto demostró que los indios no estaban capacitados aún para el sacerdocio, siendo más apropiados para el matrimonio que para el celibato.

Si de este modo el bautismo cristiano fue interpretado como éxodo de las tierras de la idolatría, pronto fue obvio que la nueva Israel todavía anhelaba los prohibidos ritos de Egipto. Era necesario, pues, que los frailes hiciesen un estudio de la religión pagana. Sea como fuere, predicar el Evangelio requería un conocimiento íntimo de las lenguas nativas y en particular una familiaridad con los conceptos y el vocabulario de las creencias religiosas y la moral. ¿De qué otro modo podrían encontrarse las palabras para llevar una expresión precisa y persuasiva de la doctrina y el culto cristianos? Al mismo tiempo, en su *Historia de los indios de la Nueva España* (1541), Motolinía subrayó las crueldades de los ritos aztecas, la práctica sin paralelo del sacrificio humano y el canibalismo ritual como claras pruebas de que México había formado un verdadero reino de las tinieblas antes de la conquista española. En el panteón de las deidades y el ciclo de las fiestas, percibió la mano inconfundible del demonio, quien por medio de falsos oráculos había intervenido activamente para pervertir la religión indígena. En este hincapié en la posesión diabólica, Motolinía estuvo en deuda con Andrés de Olmos, primer franciscano que hizo un estudio de la religión aborigen, quien, antes de su llegada a la Nueva España, ya era un reconocido experto en cuestiones de magia, superstición y brujería, habiendo ayudado en una ocasión a Zumárraga en un proceso de brujería en las provincias vascongadas.[9] Desde el principio, los franciscanos en la Nueva España difirieron de Las Casas, al dar mayor peso a la intervención activa del demonio en la religión indígena.

Al mismo tiempo, Motolinía elogió la estricta moral de los indios, respecto de la educación de sus hijos y en los severos castigos que aplicaban a quienes cometiesen delitos como adulterio y embriaguez. Reconoció que poseían *ius gentium e civile,* es decir, la ley de las naciones y su propio derecho positivo.[10] Y, de no menor importancia, hizo la primera descripción detallada del calendario mexicano, iniciando así una línea de análisis que estaba destinada a ocupar un papel central en toda evaluación de la cultura indígena, pues el calendario demostraba que los pueblos del Anáhuac poseían un importante conocimiento de los desplazamientos de los cielos. Además, debidamente interpretado, el calendario ofrecía una clave para revelar los misterios de la cronología indígena y el ciclo anual de sus fiestas. A este respecto, Motolinía informó que los aztecas conservaban un conjunto de libros ilustrados, conocidos hoy como *códices*, que trataban de los principales ritos y fiestas de su religión con augurios y pronósticos, y “la cuenta de los años”, libro que registraba los principales hechos y reinados de sus reyes.[11] Aunque la mayor parte de los códices fue destruida durante la Conquista o por los primeros misioneros, que indiscriminadamente los quemaron como objetos de nigromancia, siempre habían requerido interpretación y comentarios por sacerdotes y escribas experimentados en la exposición oral. De estos hombres obtuvo información Motolinía sobre la historia de los indígenas, y se enteró así de que los mexicas eran relativamente recién llegados al Anáhuac, inmigrantes del Norte, cuya cultura era muy inferior a la de los culhúas-toltecas que los precedieron. Calculó que los mexicas habían llegado al Valle central en 1092 y que habían fundado Tenochtitlan en 1300. La precisión de estas fechas

se derivaba de su interpretación del calendario.[12] Por lo demás, Motolinía elogió la sabiduría de los dos señores de Texcoco en el siglo XV, Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, gobernantes célebres por su vida heroica, su poesía y su justicia. Como Cortés, se maravilló ante la grandeza de Tenochtitlan al ser descubierta por los españoles, y ofreció cierta medida del gran templo y de la riqueza del palacio de Moctezuma. En todo esto, lo que faltaba por completo era el análisis sistemático ofrecido por Las Casas en su *Apologética historia sumaria*, donde los conceptos *derecho natural* y *comparación con el Mundo Antiguo* aportaban una norma con la cual evaluar la calidad de los mexicas. Por contraste, Motolinía pareció fascinado por la grandeza de la civilización indígena y, sin embargo, asqueado por su religión, de modo que, en último análisis, pintó una cultura avanzada pero radicalmente corrompida por la intervención diabólica: enfoque, debe notarse, notablemente similar al adoptado por san Agustín al hablar del Imperio romano y de su culto religioso.

Si el contraste entre los terrores de Egipto y los goces de la Tierra Prometida está hábilmente pintado, Motolinía reconoció, sin ambages, que el Éxodo a través del desierto fue un duro trance para los indios, que eran atacados por 10 plagas simbólicas. Estas 10 plagas consistían en la pérdida de vida en la conquista y las siguientes guerras civiles; la esclavización y los malos tratos a manos de los encomenderos; las cuadrillas de trabajos forzados para las obras de construcción en la capital; los grandes abusos que sufrían los trabajadores indispensables para las minas y la agricultura; los efectos del hambre y, por último, los estragos de la viruela, la peste, y muchas enfermedades mortales. Para 1540, los clásicos azotes de “guerra, pestilencia y hambre”, junto con una omnipresente explotación de la mano de obra para beneficio de los colonos españoles, había acabado, calculaba Motolinía, con un tercio de la población indígena. De este modo, la nueva Israel había pagado un alto precio por su redención. Al mismo tiempo, Motolinía se consolaba en la comparación de México con el Perú y el Caribe. Si la ciega avaricia de los españoles había devastado las islas y dejado a Perú dominado por la guerra civil, por contraste en la Nueva España los franciscanos habían logrado proteger a los indios de los peores excesos de los conquistadores. En gran parte gracias a su inspiración, se había establecido la ciudad de Puebla, ciudad para campesinos y artesanos españoles, y no para conquistadores o encomenderos, donde estaba en marcha una colonización pacífica; muchos colonos se habían casado con indias, criando así una nueva población mestiza cristiana.[13]

Si Motolinía se mostró tan dispuesto a justificar los sufrimientos que acompañaron al Exodo, ello fue en parte porque esperaba que no tardase en llegar el milenio. Como hemos visto, el ala observante de los franciscanos españoles había sido poderosamente influida por las profecías del abate cistercience del siglo XII, Joaquín de Fiore, que había dividido toda la historia en tres grandes etapas trinitarias gobernadas respectivamente por Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. De esta manera, los acontecimientos históricos adquirían una significación providencial: pues si la época actual comenzaba con la Encarnación de

Jesucristo, la tercera edad, animada por el Espíritu Santo, no tardaría en empezar, y su advenimiento sería anunciado por la llegada de dos órdenes de “hombres espirituales”, profecía que se había cumplido, decíase, con la fundación de los franciscanos y los dominicos. Además, san Buenaventura, el Doctor Seráfico, después identificó a san Francisco como el ángel del Apocalipsis que abriría el sello de la sexta y penúltima edad, época que sería caracterizada por una prédica sin precedentes del Evangelio por el mundo entero, aunque en esa época aparecería, simultáneamente, el Anticristo. La tradicional secuencia de siete edades era así mezclada con las tres grandes etapas de la profecía joaquinita: la sexta edad iluminaría el dominio del Espíritu, que se consumaría en el milenio, la séptima y última etapa antes de la Segunda Venida de Cristo y el Juicio Final.[14] Debe notarse que todos estos dramáticos acontecimientos debían ocurrir en la historia, antes del fin del mundo, y por ello bien podían ir acompañados por el reino de un emperador mundano o de un papa angélico, profecías de lo cual embonaban fácilmente en este programa de expectativa.

Una dimensión mexicana en las profecías joaquinitas surgió cuando Motolinía interpretó la gozosa conversión de los indios de la Nueva España como presagio del inminente reino del Espíritu. Como Colón antes que él, calculó que, habiendo transcurrido posiblemente 5 200 años antes de Cristo, y 1 542 años después de su nacimiento, quedaba poco tiempo antes del último día. En otras partes, recordando los cuatro imperios de Babilonia (los medos y los persas, los griegos y los romanos) saludó a Carlos V como el “caudillo y capitán” de la quinta monarquía de Jesucristo, ámbito destinado a abarcar el mundo entero. De este modo, la sexta edad, inaugurada por san Francisco, estaba bien avanzada, de modo que quedaba poco tiempo para la conversión de los indios. En un notable pasaje escribió: “Como floreció en el principio la Iglesia en Oriente, que es el principio del mundo, bien así ahora en el fin de los siglos tiene de florecer en Occidente, que es fin del mundo”. La Nueva España se asemejaba a Egipto, tanto en la fuerza de su paganismo como en su fervor cristiano y, como aquél, “es muy propia tierra para ermitaños e contemplativos”. México estaba destinado a desempeñar un papel tan importante en la historia de la Iglesia que Motolinía supuso que cuando en el Monte Alverna San Francisco había conversado con Dios, recibiendo allí sus estigmas, posiblemente Dios le había informado de la conversión de estos pueblos occidentales de las Indias.[15] De acuerdo con tan altas esperanzas, subrayó la evidente santidad de Martín de Valencia, jefe de los franciscanos, quien, incapaz de aprender una lengua india, se había retirado a una cueva cerca de Amecameca, en el distrito de Puebla, donde sus largas sesiones de plegaria y penitencia le habían valido la veneración de los indios de las cercanías. Volviendo al tema de la conversión, Motolinía apostrofó a la ciudad de México en estos notables términos: “Eras entonces una Babilonia, llena de confusiones y maldades; ahora eres otra Jerusalén, madre de provincias y reinos”. Los bárbaros decretos de un déspota pagano habían sido remplazados por las sabias leyes del Rey Católico. En la esfera temporal, todo lo que faltaba era que el emperador enviara un infante, hijo o sobrino suyo, a gobernar la Nueva España; después de

todo, las conquistas de Alejandro se habían dividido en varios reinos.[16]

Fue la fuerza misma de las expectativas milenarias de Motolinía la que lo llevó a una controversia con Las Casas. Ya en 1538, el dominico lo había ofendido al obtener la condena episcopal a la práctica del bautismo en masas, de la cual él era partidario. Pero fue su lectura de la *Brevísima relación,* junto con el acompañante *Confesionario,* en que se pedía que se negara la absolución hasta que los penitentes hiciesen inmediata restitución de las propiedades de los indios, la que enfureció a Motolinía, urgiéndole a escribir una carta a Carlos V en 1555 en que rotundamente atacaba al dominico. Desde luego, reconocía que la población indígena de la Nueva España se había reducido grandemente en número, en algunas partes en dos tercios, en otras partes en cuatro quintos o hasta en siete octavos. Pero negaba que los españoles fuesen los primeros responsables de esta dramática y progresiva reducción. Una vez pasados los efectos iniciales de la conquista y la esclavitud, habían sido las sucesivas plagas —viruela y tifo— las que habían enviado a la mayoría de los indios al otro mundo.[17] Las razones de que los indios resultaran tan susceptibles a estas epidemias eran un misterio para Motolinía. Posiblemente, se trataba de un castigo divino por su anterior idolatría. Acaso su "naturaleza" fuera débil, siendo sus principales enemigos la embriaguez y la omnipresente amenaza de la peste. Fuese como fuese, era injusto acusar a los españoles. No todos los encomenderos eran unos villanos; en realidad, algunos habían ayudado a los religiosos en sus ministerios y otros eran buenos cristianos. En cuanto al cargo de apoderarse de tierras, ahora con la desaparición de tantos indios quedaba tierra suficiente para españoles y para indios.

Fue la condena incondicionada de Las Casas a la Conquista la que más ofendió a Motolinía. Después de todo, los mexicanos mismos eran relativamente recién llegados al Anáhuac, y habían conquistado la mayor parte de su imperio pocos cientos de años antes de la llegada de los españoles. Eran crueles tiranos, culpables de los peores crímenes contra Dios y contra natura. Todo intento de conversión pacífica según los lineamientos prescritos por Las Casas había provocado instantáneos e innecesarios martirios. Sea como fuere, una vez pasado el inevitable derramamiento de sangre de la Conquista, los indios habían sido relativamente bien tratados, sus tributos y trabajos minuciosamente regulados, y los tribunales habían atendido toda demanda de protección. No contento con esta defensa, Motolinía puso entonces en entredicho la misión misma de Las Casas, describiéndolo como falso profeta, como hombre "tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista en ábito de religión", que sólo sabía "unos poquillos cánones" y que no vacilaba en romper sus propios preceptos, no pagando a los indios que llevaban sus bagajes. Era el enemigo de la nación española, cuyos ataques serían leídos por extranjeros e indios deseosos de condenar la conquista.[18] Por contraste, Motolinía sacaba ahora las implicaciones de su teología del éxodo, arguyendo que la Providencia había elegido a Cortés para abrir las puertas de la Nueva España con objeto de que se predicara el Evangelio, afirmación que lo llevó a saludar al conquistador como "singular capitán de esta tierra de Occidente" y como "hijo de la salvación", que siempre

había tratado de proteger a los indios y de asegurar su conversión.

III

Mientras Motolinía exaltaba en una vena triunfalista el éxodo de la nueva Israel de su idolatría egipcia, su principal discípulo, Jerónimo de Mendieta (1525-1604), se ponía el manto del profeta Jeremías y lamentaba la caída de la nueva Jerusalén: la ciudad de México se convertía ahora en otra Babilonia, y sus habitantes naturales habían sido arrojados al cautiverio. Para 1596, cuando completó su *Historia eclesiástica indiana,* mulatos y mestizos, en números crecientes, competían con los españoles abusando de los indios, y activamente corrompiendo lo que no explotaban. Para entonces, concluía, la población india de la Nueva España apenas alcanzaba una octava parte de su número anterior a la Conquista. En las periódicas incursiones de epidemias, principal causa de este radical declinar, Mendieta discernía ahora la mano de la misericordia divina, que liberaba a los infortunados naturales de nuevos abusos.[19] Los que para Motolinía habían sido sufrimientos incidentales de una jornada por el desierto, para Mendieta se habían convertido en rasgos permanentes de la vida indígena bajo el dominio español. No es de sorprender que hiciera eco a Las Casas en tanto de lo que decía.

Si escribía con tan evidente amargura, era porque Mendieta había llegado a la Nueva España en 1554, es decir, en un momento en que, aunque los mendicantes se viesen por entonces atrapados en los diversos asuntos de reasentamiento de pueblos y construcción de iglesias, varias figuras de la primera generación de misioneros aún quedaban activas, ofreciendo testimonio vivo de los ideales y las expectativas que habían animado su empresa. En su retrato de Andrés de Olmos, hecho de memoria, notaba cómo el anciano, demacrado por los continuos ayunos, prácticamente había perdido todo apetito. Lo que surgía de su nostálgico recuerdo era la percepción de una notable congruencia entre la naturaleza de los indios y la visión social de los mendicantes. Si los franciscanos exaltaban a “nuestra Señora la Pobreza” como su ideal espiritual, entonces en los indios de la Nueva España habían encontrado una raza de hombres no sólo bendecidos por notablemente pocas posesiones sino que, asimismo, parecían carecer de todo espíritu adquisitivo. Para rematar la semejanza, los indios tenían la simplicidad de niños, y eran tan obedientes a sus superiores como cualquier religioso obligado por sus votos. Fueron estas características las que hicieron que Mendieta exclamara: “En el mundo no se ha descubierto nación o generación de gente más dispuesta y aparejada para salvar sus ánimas […] que los indios de esta Nueva España”.

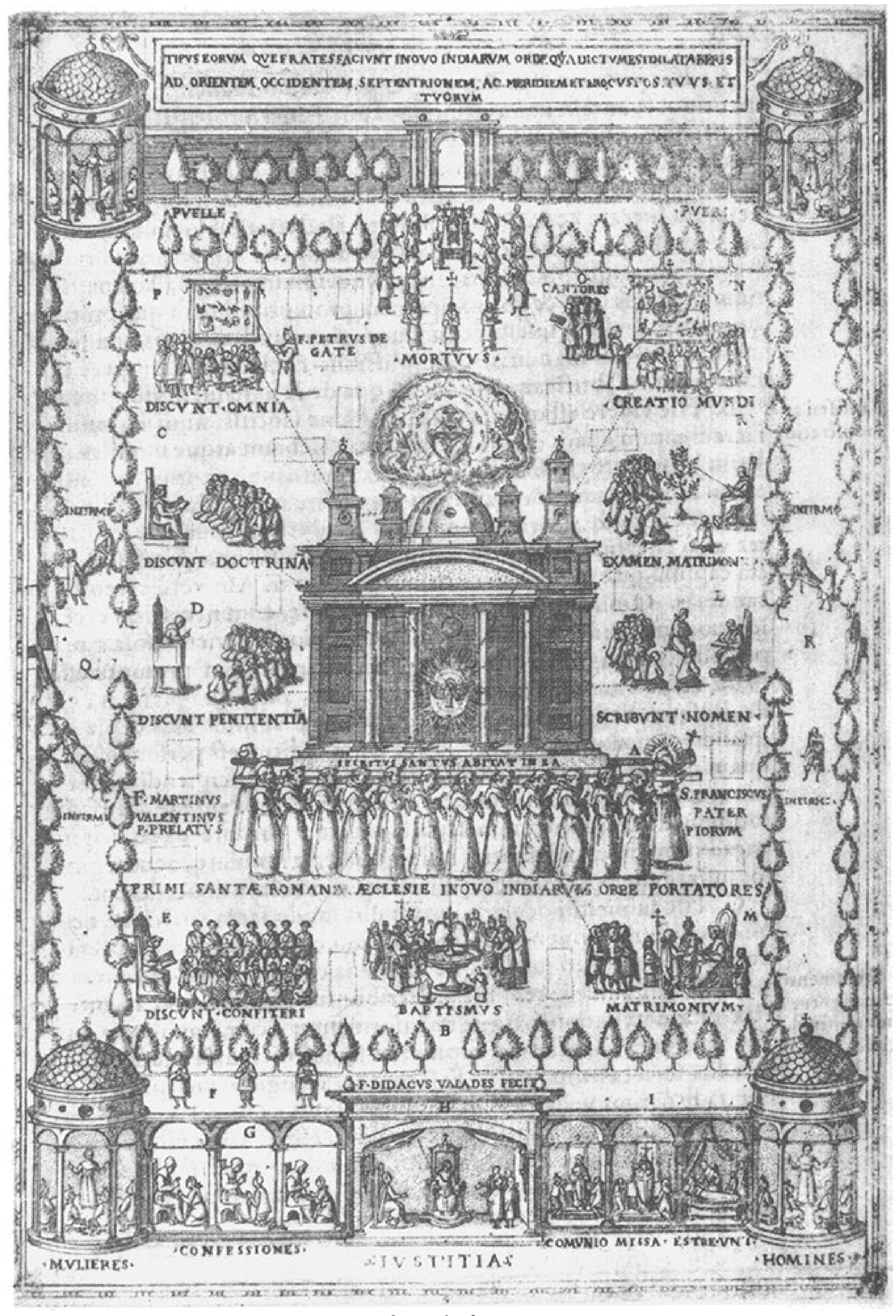
Ganarse la devoción de tal pueblo requería una ejemplar dedicación de los frailes, que se encontraron llevados de vuelta a los austeros preceptos de san Francisco. Debían “andar descalzos y desnudos con hábito de grueso sayal, cortos y rotos, dormir sobre una sola estera con un palo o manojo de yerbas secas por cabecera, cubiertos con sólo sus mantillos viejos

sin otra ropa […] Su comida era tortillas de maíz y chile y cerezas de la tierra y tunas". Más aún, este agotador régimen físico era igualado por la necesidad de adaptarse al carácter de su rebaño. "Conviene que dejen la cólera de los españoles, la altivez y presunción (si alguna tienen) y se hagan indios con los indios, flemáticos y pacientes como ellos, pobres y desnudos, mansos y humildísimos como lo son ellos." En estas imágenes conjuradas por Mendieta, entramos en un mundo que nos recuerda a las *Fioretti* de san Francisco, en que los santos, deformados sus cuerpos por el ayuno y los azotes, consumidas sus noches en la plegaria, entablaban combate espiritual contra Satanás para liberar al Anáhuac del reino de las tinieblas. Nunca desde los días de los apóstoles, escribió un provincial franciscano, había la Iglesia presenciado tanto entusiasmo por oír el Evangelio, o tal celo por ganar almas.[20]

Se debe confesar que, en última instancia, Mendieta estaba más preocupado por conmemorar las vidas ejemplares de sus compañeros franciscanos —saludó a su propia provincia del Santo Evangelio como "principio y cabeza de nueva Iglesia"— que por celebrar la devoción cristiana de los indios como la nueva Israel. Cierto, pintó las escenas del entusiasmo inicial. Además, explicó que los franciscanos habían hecho "su primera y principal acción de congregar y levantar colegios para niños". De la progenie de la nobleza habían aprendido las lenguas aborígenes, y eran aquellos pequeños quienes los ayudaban actuando como intérpretes. "Niños fueron los maestros de los evangelizadores. Los niños fueron también predicadores y los niños ministros de la destrucción de la idolatría." Tan leales eran estos jóvenes discípulos que, en ocasiones, llegaron a denunciar a sus propios padres por persistir en el culto pagano, acción que a veces les valió golpes de sus parientes enfurecidos y en ocasión produjo martirios.[21] Pero Mendieta debió reconocer que estas escenas iniciales de euforia ritual y de entusiasmo individual gradualmente desaparecieron conforme el siglo se acercaba a su fin, mostrándose los indios cada vez más desmoralizados. Mientras antes de la Conquista la embriaguez había sido severamente castigada o bien restringida a ocasiones ceremoniales, tras la llegada de los españoles los indios se volvieron adictos al consumo del pulque, jugo fermentado de maguey, con todos los vicios concomitantes de promiscuidad y violencia. En realidad, lentamente perdieron su anterior celo por la práctica religiosa, y dejaron de acudir a las iglesias como lo habían hecho en los primeros años tras su conversión. Parte del problema se debió a la decadencia de la élite india, pues con la pérdida de tierras y el derecho a la leva de trabajo como tributo, los nobles quedaron reducidos a la condición de comunes, obligados a trabajar los campos para ganarse la subsistencia. Asimismo, muchos indios contrajeron la manía de litigar y consumieron su patrimonio en mezquinas disputas sobre tierras.

Aunque Mendieta pintó así un cuadro negro de una sociedad desmoralizada, con su moral en decadencia, no dudó de que los indios aún eran auténticos y devotos cristianos cuya salvación podía asegurarse siempre que se les pudiera separar de los españoles y someter a una firme mano paternal. En una ocasión exclama que, si los indios pudiesen ser transportados,

todos ellos, a las míticas islas de las Antillas, “vivieran quietos y pacíficos en servicio de Dios, como en el paraíso terrenal, y al cabo de la vida se fueran al cielo”.[22] Sin embargo, semejante separación entrañaría una perpetua tutela, y no independencia. En una carta, Mendieta definió al indio como un niño crecido, equivalente de un muchacho español de 12 años, más necesitado de la protección de un padre que de la autoridad de un gobernante. Tampoco vaciló en sacar la moraleja apropiada: como casi todos los niños, los indios a veces necesitaban una buena paliza; tenían pocos pecados que no se pudieran curar con 12 buenos latigazos.[23] De ahí se siguió lógicamente esta definición de que los indios no debían ser admitidos en el sacerdocio. La experiencia de los franciscanos en el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco, donde jóvenes nobles y talentosos estudiaban teología y latín, había demostrado que “la mayor parte de los indios […] no son buenos para mudar ni regir, sino de ser mandados y regidos”. La nueva Israel, tan triunfalmente conducida por Motolinía desde las tinieblas egipcias, quedaba así condenada por Mendieta a un estado de tutela permanente en su Tierra Prometida.[24]



Evangelización franciscana

Sea como fuere, las condiciones materiales de los indios y, más particularmente de la élite

india, sufrieron un obvio declinar durante el decenio de 1560. Felipe II despachó a Juan de Valderrama como visitador general de la Nueva España, encargado de revisar el sistema fiscal. El resultado fue que el pago del tributo, hasta entonces evaluado sobre comunidades enteras, se convirtió en una estricta capitación, que incluía a la nobleza tanto como a los comunes. Los señores indios, conocidos como caciques, ya no recibirían trabajo gratuito de los campesinos, a lo que estaban acostumbrados. Más aún, durante la gestión del virrey Martín Enríquez (1569-1581), las leyes de trabajo indígena, conocidas como *repartimientos de labor* fueron organizadas en forma más sistemática y explotadora que antes. Cada comunidad había de poner hasta una décima parte de sus varones adultos a disposición para trabajar en las haciendas españolas, en las minas de plata o en la construcción urbana: su trabajo sería remunerado por un salario diario apenas suficiente para su subsistencia.[25] De este modo, aunque la encomienda, tan detestada por Las Casas, se había reducido a una simple pensión sobre rendimientos del tributo, su sucesor, el repartimiento de labor, resultó igualmente oneroso, en especial porque los indios a menudo fueron víctimas de considerable abuso de sus patrones.

Para crédito suyo, Mendieta protestó vivamente ante el virrey y ante el Consejo de Indias acerca de la injusticia del sistema y su dañino efecto sobre la población indígena, que continuaba reduciéndose en número a lo largo de estos años. Durante el decenio de 1580, Mendieta apoyó los memoriales de Carpio de Ricarte, franciscano francés que comparó a los indios mexicanos con los hijos de Israel trabajando para el faraón en Egipto. Citando a Las Casas, Ricarte insistió en que, como los indios poseían sus propios gobernantes y su jerarquía social, no tenían una obligación general de trabajar para los españoles. Las implicaciones de esta discusión fueron elucidadas por los provinciales de las tres órdenes mendicantes con un memorial presentado a la Corona durante el decenio de 1590, en que declaraban que la república de la Nueva España comprendía dos naciones distintas: no veían ninguna razón u obligación moral que justificara las levas de trabajo indígena de que disfrutaban los españoles, especialmente porque su trabajo asalariado libre estaba a disposición de los terratenientes que estuviesen dispuestos a pagar el precio del mercado. Si las autoridades coloniales se mostraron sordas a esas protestas, fue porque con la llegada de Martín Enríquez, todo el interés se centró en enviar oro a Castilla para financiar las guerras europeas de Felipe II. Por su parte, Mendieta alegó que al menos la mitad del ingreso recabado en México debía quedarse en el país para asegurar la protección de la frontera del norte y preservar las ciudades costeñas de los ataques de piratas ingleses como Drake.[26] La reducción de la Nueva España a simple colonia de Castilla en ultramar no embonaba en la visión franciscana de la nueva Jerusalén.

En los mismos años, el prestigio y la condición de los mendicantes se vieron atacados. Valderrama se horrorizó al ver el grado de autoridad política que los religiosos ejercían sobre su rebaño, autoridad que les permitía emplear mano de obra indígena para construir

grandiosas iglesias y conventos, en una escala muy superior a las necesidades de las comunidades a las que servían. Además, habían utilizado su influencia para eximir a muchos indios del tributo real y de los repartimientos de labor. Asimismo, el virrey Martín Enríquez rompió con la política de sus predecesores y rotundamente criticó a los mendicantes por su ambición de "gobernar las esferas espiritual y temporal en estos países". Al mismo tiempo, los obispos desafiaban ahora la autoridad de los religiosos, tratando de someter sus misiones a la visita episcopal, y donde fuera posible, de remplazar a los frailes por miembros del clero secular. Por último, la Audiencia, supremo tribunal de justicia, cuestionó el derecho de los religiosos a imponer castigos a los indios que se les habían encomendado, o, de hecho, ejercer cualquier tipo de jurisdicción secular, esfera, según se afirmaba, de los corregidores, los magistrados de distrito, nombrados por toda la Nueva España en el curso del decenio de 1560.[27] En suma, los primeros decenios del reinado de Felipe II presenciaron un sostenido ataque a los privilegios y la autoridad de la Iglesia misionera creada por las tres órdenes mendicantes.

Fue este cambio de actitud de las autoridades coloniales el que movió a Mendieta a contrastar "el tiempo dorado y flor de la Nueva España", bajo el benigno régimen de Cortés, Mendoza y Velasco, con la época invernal, de plata, de Felipe II. Desde 1562 arguyó que el país necesitaba un virrey fuerte, dotado de "poder absoluto", libre de las intrusiones de la Audiencia, que gobernara como un padre a los indios. Aparte del virrey, ningunos otros magistrados o tribunales españoles debían inmiscuirse en asuntos indígenas, como no se tratase de delitos graves. En cambio, el gobierno de la comunidad indígena debía ser confiado a los religiosos, actuando en conjunto con señores y nobles indios. Para unos niños crecidos como los indios, todo lo que se necesitaba en materia de autoridad política eran los frailes, como maestros de escuela, y el virrey, como padre universal. Como estaban las cosas, Mendieta lamentó que "los religiosos no tengan mano ni autoridad para castigar ni conseguir a los indios, que en consecuencia ahora consumen sus posesiones en litigios". En 1571, Mendieta escribió al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, para proponer que en la Nueva España fuesen nombrados dos distintos conjuntos de obispos para gobernar a españoles e indios, respectivamente. Los obispos de los indios serían elegidos exclusivamente entre las tres órdenes mendicantes por entonces activas en las misiones, con la condición de que sus "diócesis" se limitaran a las parroquias administradas por su propia orden: un obispo franciscano gobernaría las parroquias franciscanas. Al fin y al cabo, añadió, hasta el reinado de Constantino el Grande, los obispos habían vivido modestamente, sin toda la pompa de grandes catedrales, capítulos de canónigos y los altos ingresos producidos por el diezmo.[28] Había aquí, pues, un programa para el mantenimiento de la Iglesia misionera, destinado a conservar la jurisdicción de los mendicantes y a proteger a los indios: unos y otros se veían ahora bajo amenaza de las autoridades seculares y de la jerarquía eclesiástica.

La nostálgica amargura que imbuye la *Historia eclesiástica indiana* se vuelve más intensa

porque Mendieta conserva gran parte de la interpretación milenaria dada por Motolinía a la conquista espiritual. El descubrimiento de América es presentado como un acto de la Providencia, tanto más notable porque coincidió con la toma de Granada y la expulsión de los judíos de España, lo que permitió a los Reyes Católicos mostrarse victoriosos sobre los "tres diabólicos escuadrones" de moros, judíos e idólatras. Sin embargo, la fase del Caribe fue descrita como una oleada de destrucción causada por los españoles, teniendo los esfuerzos de Las Casas en Cumaná como único reducto positivo. Por contraste, Mendieta siguió a su maestro, saludando a Hernán Cortés como otro Moisés que había guiado a la nueva Israel a la Tierra Prometida. Su mayor hazaña no era un hecho de armas sino, antes bien, el haberse arrodillado en el polvo ante Martín de Valencia. Además, la fundación de la Iglesia mexicana poseía una significación dramática dentro de la divina economía de la Iglesia católica, pues Martín Lutero y Hernán Cortés habían nacido, ambos, en 1484, afirmó Mendieta, aunque erróneamente, el mismísimo año en que el gran templo de Huitzilopochtli en Tenochtitlan había sido consagrado entre escenas de carnicería sacrificial sin paralelo. Asimismo, en 1519, cuando Lutero encabezó a las ricas y ortodoxas naciones del norte de Europa, llevándolas a la herejía y la condenación, Cortés derrocó el reinado de Satanás en México y llevó a sus pueblos, pobres y humildes, al seno de la Iglesia católica.[29] Por primera vez, si no por última, el Nuevo Mundo fue llamado para restablecer el equilibrio del Viejo Mundo. Fijando la mirada en el significado milenario, Mendieta no percibió la ironía de describir la conquista armada como un éxodo espiritual, o de llamar liberador a un conquistador extranjero.

Al final de su larga crónica, Mendieta advirtió el contraste que había entre la gozosa celebración de Motolinía y sus propias jeremiadas. La nueva Israel había entrado en el cautiverio babilónico. En realidad, su estado era muy similar al que encontró Judas Macabeo en el monte Sión bajo el degradante gobierno de los seléucidas. Llevado por la desesperación, Mendieta consultó el Salmo 79 de la Vulgata en que se ruega al Señor que salve de la destrucción la viña que ha traído de Egipto. "Señor Dios de los Ejércitos, ¿hasta cuándo colérico estarás, no obstante la plegaria de tu pueblo?" En estas alusiones bíblicas estaba implícita la esperanza de un temprano liberador terrenal, de un mesías que rescatara a Israel de sus opresores. Pero Mendieta decidió no seguir esta peligrosa línea de especulación, sino que, antes bien, rogó que el rey de Castilla, agente elegido de Dios en la Tierra, liberara a los indios de los lazos de la avaricia.[30] Escrita a finales del siglo XVI, la *Historia eclesiástica* ofreció, así, poca esperanza para el futuro; su mensaje espiritual fue esencialmente nostálgico; su visión de los hechos estuvo más cerca del negro realismo de Las Casas que de las apocalípticas esperanzas de Motolinía.

IV

Además de ofrecer instrucción moral a los indios, los mendicantes escribieron e imprimieron una serie de obras en las lenguas aborígenes, desde catecismos y plegarias hasta sermones y autos, escenas dramatizadas, para ilustrar temas de la Escritura o doctrinas centrales de la fe cristiana. Una vez más, los franciscanos se pusieron a la cabeza, pues hicieron nada menos que 80 de los 109 títulos que se sabe que fueron publicados en los años 1524-1572. De estas obras, alrededor de 66 fueron en náhuatl, principal lenguaje del centro de México. Huelga decir que en esta conversión de las lenguas aborígenes a un medio de discurso literario, era importantísimo el papel de los discípulos e intérpretes indios, ya que, por mucho que dominaran estos lenguajes, pocos religiosos podían tener esperanzas de rivalizar en facilidad o precisión con un parlante natural. En suma, el surgimiento del náhuatl como medio literario se derivó de la colaboración íntima de los frailes y de sus discípulos indígenas. Al nivel prosaico de la existencia cotidiana, la élite indígena se apresuró a aplicar su recién descubierta habilidad a redactar últimas voluntades y testamentos, a registrar las actas de sus ayuntamientos, notariar las ventas y compras de propiedades y dedicarse a la correspondencia, todo ello en náhuatl.[31] Los archivos municipales aún conservan documentos que atestiguan la rapidez con que la nobleza adquirió y aplicó el arte de leer y escribir en su propio idioma. Y, de no menos importancia en un nivel más elevado, se hicieron algunos intentos por conservar o componer piezas de poesía, por traducir pasajes de las Escrituras cristianas y por redactar obras de historia. En suma, el siglo XVI presenció el surgimiento de toda una literatura en náhuatl, que señaló la conversión de una tradición oral a la forma escrita, por medio de la cual la élite aborigen trató de mantener, si no de extender, su identidad cultural y social.

En el intento de recuperar los registros históricos es donde más obvia y triunfal fue la defensa de la identidad cultural. En el centro de México, los aztecas y otros pueblos habían poseído códices, que registraban “las hazañas y historias de vencimientos y guerras y el suceso de los señores principales; los temporales y notables señales del cielo y pestilencias generales en que tiempo y de que señor acontecían; y todos los señores que principalmente sujetaron esta Nueva España hasta que los españoles vinieron á ella”. Durante la Conquista, se quemaron los registros de Texcoco y de Tenochtitlan, y lo que quedaba a menudo fue destruido por los mendicantes. Luego las autoridades indígenas de la mayor parte de los pueblos hicieron un esfuerzo sostenido por compilar nuevos registros, al principio empleando los glifos tradicionales, las pictografías indias que, sin embargo, pronto fueron anotadas con comentarios en náhuatl y después convertidas en anales escritos, y luego, en caso necesario, traducidas al español, formando una narración coherente. En el remoto poblado de Quauhtinchán, situado en el actual estado de Puebla, se inició un complejo códice durante el decenio de 1550, conocido hoy como la *Historia tolteca-chichimeca*, que ofrecía fascinantes ilustraciones, pictografías y un conjunto, al parecer impenetrable, de nombres de lugares, genealogías, listas de gobernantes, diálogos y escenas enigmáticas y simples anales: en suma, el esqueleto de la historia, todo ello presentado sin narración, y aún dependiente de un

comentario extenso para darle algún grado de inteligibilidad.[32] La recuperación del registro histórico no brotó de una desinteresada búsqueda del conocimiento, sino que se derivó de la necesidad práctica de autenticar las pretensiones tradicionales a la condición de noble, y a derechos territoriales.

A la cabeza de la élite aborigen en su afán de reafirmar su identidad cultural se encontraban los maestros y ex estudiantes del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En los primeros años que siguieron a su fundación en 1536, los franciscanos enseñaron latín y elementos de teología y de filosofía a sus discípulos, con objeto de prepararlos para el sacerdocio y aunque, como lo confesó Mendieta, confiaron el colegio a los maestros aborígenes cuando descubrieron que los estudiantes se inclinaban más al matrimonio que al celibato, sin embargo dependieron de estos ex discípulos para que les ayudaran en la traducción al náhuatl de sermones, escritos y otras obras. Aquéllos fueron los mismos hombres que a menudo llegarían a ser gobernadores de sus distritos, actuando como intermediarios políticos entre la comunidad india y las autoridades españolas. En su *Sermonario en lengua mexicana* (1606), fray Juan Bautista, franciscano nacido en la Nueva España, rindió homenaje a un número selecto de aquellos primeros “hijos” del Colegio de Santa Cruz, elogiando a la vez sus conocimientos del latín y su devoción cristiana, manifiesta en su preocupación por ayudar a los franciscanos a preparar obras en náhuatl. En particular señaló a Antonio Valeriano, gobernador durante más de 30 años del suburbio indio de la capital, San Juan Tenochtitlan, que hablaba y escribía en latín con notable elegancia. Al mismo tiempo, lamentó que con el paso de aquella generación —Valeriano falleció en 1605— quedaran ahora pocos indios que hablaran un náhuatl correcto y elegante. Aunque los franciscanos trataron de renovar el Colegio de Tlatelolco durante el decenio de 1570, con el resultado de que todavía en 1584 sus pupilos representaron una breve pieza ante el visitador, al término del siglo sus edificios habían quedado en ruinas, y sólo se les conservaba como escuela para niños.[33]

VOCABVLARIO
EN LENGVA MEXICANA Y CASTELLANA, COMpuesto por el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina, de la Orden del bienauenturado nuestro Padre sant Francisco.

DIRIGIDO AL MVY EXCELENTE SEÑOR Don Martin Enriquez, Visorrey desta nueua España.



Indorum nimia te fecit prole parentem.
Qui genuit monens, quos pater alme foues.
Confixus viuis, langues: cum mente reuoluis.
Vulnera, cum spectas, stigmata carne geris.

EN MEXICO,
En Casa de Antonio de Spinosa.
1571

Portadilla del Vocabulario en lengua mexicana y castellana, *de Alonso de Molina*

El triste declinar de Santa Cruz de Tlatelolco no debe oscurecer el papel central que

desempeñó en la conservación del conocimiento de la cultura indígena y en la creación de una tradición histórica distintivamente mexicana. Pues fue en aquel colegio donde Bernardino de Sahagún (¿1499?-1590), el más grande sabio entre los franciscanos que dominaron el náhuatl, enseñó en el decenio de 1530 y, una vez más, a partir de 1570, y allí encontró a los discípulos indígenas que lo ayudaron en la investigación —que duró toda su vida de la cultura indígena —. Estudiante de Salamanca antes de su llegada a la Nueva España en 1529, Sahagún concibió el proyecto de componer un *Calepino,* es decir, un vocabulario demostrativo, un diccionario ilustrado del náhuatl literario y hablado. Cuando su ministerio pastoral lo llevó a los prioratos de Texcoco, de Tepopulco y de México, él extendió la gama de sus investigaciones. Primero en Tepopulco durante el decenio de 1540, y después en Tlatelolco, Sahagún interrogó sistemáticamente a los señores indios y a la nobleza, y luego registró sus respuestas en náhuatl. No es éste el lugar para discutir la compleja cuestión de las fechas y fuentes de su gran obra; baste decir que si la primera redacción data de 1549, la versión en náhuatl sólo se completó en 1569. La enorme recensión bilingüe conocida hoy como *Códice florentino,* dispuesta en columnas paralelas, en español y en náhuatl, acompañada por ricas ilustraciones, obra de artistas aborígenes, quedó completada en 1575-1576 y fue seguida por otra versión, en español, probablemente copiada en 1579. Debe notarse que la *Historia general de las cosas de la Nueva España* fue compuesta primero en náhuatl, y que la versión española, dejando aparte ciertas cosas introductorias, es una traducción. Fue este rasgo el que distinguió la obra de todas las otras crónicas de la época y el que hace surgir la pregunta de hasta qué grado los colaboradores aborígenes de Sahagún deben considerarse más coautores que simples ayudantes. Esto ocurre especialmente en el libro XII, que trata del relato indígena de la Conquista. Pues en tanto Sahagún escribía en una prosa española, llana, sin adornos, recientes análisis y traducciones han mostrado que la versión náhuatl de estos acontecimientos asciende a ratos a auténtica elocuencia literaria y belleza poética: su prosa se distingue por su fuerza rítmica y su asonancia.[34]

Dividida en 12 libros, la *Historia general* describe los orígenes y los atributos de los dioses mexicanos, augurios, adivinos, con descripciones de los cielos y de la naturaleza; reyes, señores, comerciantes y comunes; y concluye con oraciones y plegarias, y con el relato de la conquista hecho por los naturales. Lejos de ser una historia —es relativamente débil al tratar de hechos pasados— constituye una enciclopedia que cubre virtualmente todos los aspectos de la religión, la sociedad y la filosofía natural de los mexicanos. El séptimo libro, que trata de la retórica y la filosofía moral, consiste en una colección de oraciones, plegarias y exhortaciones morales en toda forma. Vemos así que gran parte del texto forma un vasto libro de fuentes, una antología de mitos y retórica, una guía para el uso literario y lingüístico. De hecho, a veces el propósito lingüístico parece haber predominado ya que el material se despliega más para iluminar el uso que para describir las realidades filosóficas o sociales que aparentemente se propone describir. En alto grado, la *Historia general* es una obra de

literatura: Sahagún efectivamente presidió el nacimiento —lamentablemente abortado— de la literatura náhuatl, en un tiempo en que sólo la vieja generación de nobles indios conservaba el recuerdo y la práctica del lenguaje clásico.

En este caso, la obra de la vida de Sahagún no otorgó el fruto esperado. Durante muchos años bloqueado por falta de fondos y de ayuda de sus superiores inmediatos, recibió nuevo aliento en 1575, gracias a un decreto real que le ordenaba preparar una versión española de su texto, y mandarla a España. Por entonces, Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, envió una circular a todas las autoridades coloniales, exigiendo que todas las crónicas y manuscritos que trataran de la Conquista fuesen enviadas a Madrid para ayudar al recién nombrado cosmógrafo real a componer una historia autorizada de las Indias. Sin embargo, en 1577, después de la muerte de Ovando, Felipe II emitió un decreto, tristemente célebre, que prohibía toda nueva investigación de la historia y la religión de los naturales. Todo material sobre estos temas sería confiscado y enviado a Madrid. En México, el virrey Martín Enríquez trató de adueñarse de los manuscritos de Sahagún que quedaban, privando así al anciano de toda esperanza de ver algún día impresa la obra de su vida.[35] Pocos años antes, las traducciones de las Escrituras de Gilberto Maturini, otro franciscano, habían sido confiscadas, y su autor fue aprisionado por la Inquisición. Casi por el mismo tiempo, en el Perú, el virrey Toledo encargó una historia oficial de los incas y también se esforzó por suprimir toda nueva investigación del pasado de los naturales. Debe recordarse que en la propia España, durante esta década, fray Luis de León fue detenido por la Inquisición, acusado de preferir los textos hebreos y griegos de la Biblia, sobre la Vulgata latina.[36] Con la Contrarreforma en pleno auge en el mundo hispánico, nadie se interesaba por la paciente y desinteresada erudición de Sahagún. Cualquiera que fuese la causa, todos los textos completos de su gran obra acabaron en el extranjero, y sólo en el siglo XIX vieron la luz del día, aunque, aun entonces, frecuentemente en forma corrompida.

En la versión española de la *Historia general,* Sahagún insertó una considerable gama de reflexiones sobre el progreso de la conquista espiritual en México. En un argumento revelador, justificó su gran empresa de investigación declarando que así como un médico ha de estudiar todos los tipos de enfermedades para saber cómo curar mejor a sus pacientes, asimismo el misionero cristiano había de adquirir un profundo conocimiento de las múltiples formas de la idolatría para poder descubrir su presencia, frecuentemente oculta, e inventar los medios adecuados para destruirla por completo. Sin ese conocimiento especializado existía el peligro de que los sacerdotes confundieran una superficial conformidad con el verdadero credo de la fe cristiana, no sabiendo discernir la supervivencia de creencias y prácticas paganas. Y, de no menor importancia, por medio de un profundo dominio de las lenguas indígenas y sus modos de pensamiento, los religiosos podrían encontrar las palabras y modos en que expresar la doctrina y el culto cristianos en forma precisa y persuasiva. En realidad, sin precisión en el uso del lenguaje, la herejía o la blasfemia fácilmente podían infectar o dañar la traducción

mejor intencionada. En una última defensa de sus esfuerzos, Sahagún apeló al precedente de *La Ciudad de Dios*, en que san Agustín había hecho un detallado estudio de la religión romana.[37]

Lo que sí surge de la versión española de 1579 es el profundo pesimismo de Sahagún acerca de toda la empresa misionera, pesimismo que llega a ser un abierto escepticismo sobre su valor final. No es que se sintiera tentado de negar la calidad o el talento de los indios mexicanos: "No hay ninguna arte que no tengan habilidad para aprenderla y usarla". Eran perfectamente capaces de aprender gramática, retórica y teología. Sólo el prejuicio y la mala información movían a muchos españoles a criticar al Colegio de Santa Cruz, por motivos de que era imposible que los indios aprendieran latín, y que era positivamente peligroso para ellos estudiar teología. Sin embargo, algunos estudiantes habían adquirido un excelente conocimiento del latín, y ninguno había sido tentado por la herejía. No obstante, Sahagún reconoció que ningún indio había sido admitido al sacerdocio, en gran parte porque se creía que no podrían sostener el requerimiento del celibato. Allí, el problema era que "la templanza y abastanza de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa o ociosa, y muy dada a los vicios sensuales". Antes de la Conquista, los indios ciertamente habían obedecido a una moral estricta, pero por entonces la tendencia determinante de las constelaciones había sido contrarrestada por una educación rigurosa, por la práctica de la guerra y por severos castigos a todas las ofensas. Para el decenio de 1570, habían desaparecido las viejas formas de gobierno: la conquista había destruido la moral tanto como la idolatría de modo que los indios estaban ahora hundidos en la embriaguez, vicio que a su vez conducía a violentas querellas y a la promiscuidad sexual. Sahagún confesaba que los franciscanos habían esperado demasiado de sus jóvenes discípulos, sometiendo a simples niños a ayunos, plegarias nocturnas y penitencias, sin permitirles ningún ejercicio. Aun así, en los primeros años, el Colegio de Santa Cruz había funcionado razonablemente bien, y sus alumnos habían ayudado a los frailes a componer sermones y catecismos. Pero ahora, unos 40 años después, la situación ya no tenía remedio. Los indios ya no eran dóciles, sino frecuentemente alcohólicos y mentirosos, y eran "pesados de regir y mal inclinados a aprender".[38] Ciertamente, ya no eran aptos para ingresar en el sacerdocio.

Tan severo fue el ataque de la gran peste de 1575-1577, en la que se cree que murieron dos millones de indios, que Sahagún se preguntó abiertamente si podría sobrevivir la población natural de la Nueva España. Como buen franciscano, elogió a Cortés, considerándolo otro Josué, servidor de Dios elegido por la Providencia para derrocar al paganismo; sin embargo, Sahagún concluyó que los indios de la Nueva España habían sufrido el destino que el profeta Jeremías había augurado a los judíos: que Israel sería conquistada por una antigua y poderosa nación "que consumiría sus cosechas, las viñas, los rebaños y destruiría sus ciudades". Al mismo tiempo, su experiencia en el confesionario durante la gran peste de aquellos años, le

había hecho dudar de la realidad de la fe cristiana de sus penitentes indios. La Nueva España, concluyó sobriamente, se había convertido en “tierra estéril y muy trabajosa de cultivar”. Si los españoles la abandonaban, entonces al cabo de 50 años no quedaría ninguna huella del cristianismo en los espíritus de los indios mexicanos.[39] Fue esta desalentadora visión de la religión entre los naturales la que llevó a Sahagún a condenar las peregrinaciones a la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac, santuario situado en una pequeña colina fuera de la ciudad de México. Antes de la Conquista, en el mismo lugar había existido un templo dedicado a Tonantzin, madre de los dioses, que también atraía a los peregrinos. Claramente, la veneración a la Virgen María expresada por los indios no era más que un subterfugio, confesaba Sahagún, para su continuada idolatría. En conclusión, el verdadero significado de la conquista de México, afirmó, bien podía haber sido ofrecer un camino, una estación al “Gran reyno de China donde hay gente habilísima, de gran policía y de gran saber”.[40] En contraste con el caso de México, si se implantaba la fe cristiana en China, allí florecería y sería duradera.

Erróneo sería concluir nuestro estudio de Sahagún con una nota de desesperanza, causada en parte por el terrible decenio de 1570 cuando la epidemia mataba a miles de personas mientras la administración virreinal aumentaba sus demandas de mano de obra indígena y aplicaba el cobro del tributo de la manera más rigurosa. Sea como fuere, Sahagún era entonces un hombre de cerca de 80 años, cuyos recuerdos se extendían hasta los grandes momentos de la conquista espiritual, tan gozosamente celebrada por Motolinía. Además, había sufrido la amarga decepción de ver enviar a España los manuscritos terminados de su gran obra, para empolvarse allí en los archivos, sin ninguna esperanza de publicación. En el último decenio de su vida —falleció en 1590— Sahagún volvió a trabajar en los materiales que trataban del calendario mexicano y los temas afines de astrología india y adivinación. En 1582 publicó una salmodia en náhuatl, colección de plegarias, sermones y traducciones de Escrituras, destinadas a ayudar a los mendicantes en su ministerio pastoral. Y, de no menor importancia, compuso otra versión más en náhuatl del libro XII de su *Historia general,* dedicado a la visión india de la conquista. En esta obra, por encima de todas las demás, sentimos la intervención de aquel selecto círculo de “colegiales”, hombres como Valeriano y Jacobitin, que le habían ayudado en todas sus investigaciones; pues aquí encontramos una narración, de trágico y sombrío poder, escrita en náhuatl clásico, que explota todos los recursos poéticos del lenguaje.[41] Al mismo tiempo, ofrecía una interpretación de la Conquista (que obviamente no coincidía con los relatos de Gómara y de Cortés), que pronto sería resucitada y perpetuada por Antonio de Herrera.

Para empezar, el libro XII ofrecía una sorprendente descripción de Moctezuma, abrumado por augurios nefastos, dividido entre la angustia ante las noticias de la llegada de los españoles a las Indias y el temor de que fuesen los emisarios de Quetzalcóatl, antiguo dios de Tula y de Cholula, que según el mito se había ido hacia Occidente por los mares, prometiendo

retornar un día al Anáhuac. Aunque los mexicanos rendían culto a Quetzalcóatl, habían asignado a este dios en su panteón un lugar inferior al de Huitzilopochtli, su deidad tribal, a la que habían elevado al puesto de señor del Universo. Moctezuma envió embajadores a Cortés, llevándole presentes apropiados para el dios, con instrucciones de vestirlo con los hábitos de Quetzalcóatl, y ofrecerle sangre humana para beber.[42] Huelga decir que la dramática descripción hecha por el embajador de las naves españolas, los cañones, los caballos y los mastines llenó de mayor angustia al monarca indio. Al mismo tiempo, los nobles notaron que los españoles habían acariciado los objetos de oro que había en los presentes, como si fueran monos. El texto insiste en que Moctezuma recibió a Cortés en Tenochtitlan, invitándolo, como Quetzalcóatl, a ocupar su trono, y confesando que se sentía como en un sueño al ver que las antiguas profecías se volvían realidad. Hay un notable poder en la descripción de los conquistadores entrando en la ciudad, con los mastines jadeando y olfateando, el portaestandarte bajando su bandera, los caballos relinchando, cubiertas de espuma las bocas, y tintineantes sus campanillas, los arcabuceros descargando sus armas, el aire lleno del humo y el olor de la pólvora: todo esto tiene la fuerza poética de un relato presencial, y transmite el simple terror de los indios ante aquella feroz aparición de otro mundo. Asimismo, todo el horror de la matanza de los jóvenes nobles mexicas, por órdenes de Alvarado, se transmite en una descripción casi pasmada ante el impacto de las espadas de acero contra la carne humana, en que los cuerpos se abren, regando sus intestinos por el suelo. Finalmente, el texto alcanza una intensidad épica en el retrato del sitio de Tenochtitlan: la población sufriendo de hambre y viruela, los guerreros partiendo a entablar diarias batallas contra los españoles y contra los que fueran sus aliados y súbditos indios. El valor del joven Cuauhtémoc es contrastado con el destino de Moctezuma, casualmente asesinado por los españoles antes de huir del lugar. Una vez tomada la ciudad, los mexicas se encontraron a merced de un enemigo implacable: sus mujeres jóvenes fueron tomadas como concubinas, sus hombres jóvenes fueron marcados como esclavos en la cara, sus jefes fueron torturados en demanda de tesoros.[43] Tal es la intensidad de la narración —siendo su texto una amplificación de anales posteriores a la Conquista— que sin duda hemos de suponer que los autores fueron indios o bien hemos de atribuir a Sahagún un poder literario en náhuatl que estaba muy lejos de alcanzar en sus escritos en español. Sea como fuere, debemos subrayar que este relato aborigen claramente afirma que Cortés fue recibido pacíficamente en Tenochtitlan como Quetzalcóatl, de modo que los mexicas aceptaron una *translatio imperii;* el conflicto armado sólo empezó después del artero ataque de Alvarado. Éstos eran temas que habrían de encontrar eco en gran parte de las interpretaciones ulteriores de la Conquista.

V

La calidad singular de la empresa franciscana en la Nueva España queda confirmada por el contraste que ofrece con los dominicos mexicanos. Desde el comienzo, el primer provincial, Domingo de Betanzos, había sido célebre por su desdeñosa opinión de las capacidades y los talentos de los indios; sólo se arrepintió de esta opinión en su lecho de muerte, después de que Las Casas le hizo enérgicos reproches. Desde luego, los dominicos pronto aprendieron las lenguas indígenas y se encargaron de la conversión de muchas comunidades, especialmente en las provincias meridionales de la Nueva España. Al menos un fraile de esta provincia, Diego Durán, mostró un agudo interés en el pasado indígena y llegó a componer una extensa crónica acerca de los mexicas, que se encuentra entre las fuentes más importantes de su historia. Pero al parecer este interés era exclusivamente suyo, pues su crónica pronto se perdió, y sus hermanos dominicos no se preocuparon mucho por esta pérdida. Cuando en 1596 Agustín Dávila Padilla, dominico nacido en México, empleó su prerrogativa y su ingreso de arzobispo de Santo Domingo para publicar una historia de las labores apostólicas de su Orden en la Nueva España, comenzó bruscamente su relato con la llegada de los frailes en 1526, omitiendo así toda descripción del pasado indígena o todo análisis de la Conquista. Al parecer, su crónica era sencilla, un relato escueto de las vidas de los santos frailes, elogiados todos ellos por su ascetismo o por sus esfuerzos de evangelistas. En particular, Betanzos fue elogiado en términos sumamente similares al retrato de Martín de Valencia que debemos a la pluma de Motolinía. Ambos fueron presentados como grandes ascetas; ninguno de ellos se negó a aprender las lenguas indígenas, y en conjunto proyectaron un viaje a través del océano, hasta China, ávidos por descubrir un suelo más propicio que el de la Nueva España para la semilla evangélica. En realidad, Dávila observó que Betanzos había predicho que los indios mexicanos estaban destinados a desaparecer de la faz de la Tierra, profecía que los ulteriores efectos de la peste parecieron confirmar.[44]

En contraste con Sahagún, Dávila mostró gran confianza en los resultados de la conquista espiritual. Maravillado ante la devoción de los indios mexicanos, comentó las largas horas que muchos de ellos pasaban en la iglesia, su devoción a las celebraciones de la liturgia católica, y la reverencia que mostraban a los religiosos. Nacido él mismo en México, rechazó así las reservas mostradas por los mendicantes españoles. Al mismo tiempo, criticó rotundamente la política virreinal, reanudada en el decenio de 1590, de reasentar y concentrar en nuevos poblados a los restos de la población indígena. Ofreció una lista de todas las plagas que habían sufrido, con estimaciones de los millones que perecieron, y, de mayor importancia, afirmó que si a los indios se les hubiese dejado en sus pueblos dispersos por los cerros, mucho más probablemente habrían escapado de los peores efectos de la peste que si eran expuestos a la contaminación urbana. En suma, toda la política de reasentamiento era puesta aquí en entredicho y considerada responsable, en parte, del terrible declinar del número de la población india.[45]

Hay otras sorpresas más en las graves páginas de Dávila: enérgicamente apoyó la campaña

de los dominicos en favor de los indios americanos, observando que había sido el obispo dominico de Tlaxcala, Julián Garcés, el que había obtenido del papa Paulo III la declaración de que los naturales del Nuevo Mundo eran plenamente humanos y, como tales, con derecho a vivir como súbditos libres del rey de España. Tampoco vaciló en deplorar la devastación del Caribe o en condenar la matanza perpetrada por Alvarado, como simple asesinato, aceptando el cálculo de que, para 1542, cerca de 15 millones de indios habían perdido la vida como resultado directo de la conquista española. Fustigó el intento de predicar el Evangelio a punta de espada, tildándolo de herejía digna de Mahoma. En resumen, Dávila adoptó casi por entero las denuncias de Las Casas. Y nos dio el primer relato público de la vida del gran dominico, enumerando todos sus principales escritos, con una breve descripción de su contenido. Huelga decir que tuvo cuidado de insistir en que en todos los puntos de su carrera, Las Casas había gozado de todo el apoyo de Carlos V y de Felipe II, observando que después de su periodo de obispo de Chiapa, fue llamado a España para servir de consejero en la Corte y el Consejo de Indias, para todas las cuestiones relativas al Nuevo Mundo. Declaró que Las Casas había sido un religioso perfecto, un obispo santo y, ante todo, un apóstol de los indios, concluyendo así: "hablava como santo, informava como jurista, decidía como theólogo, atestigava de vista y hablava con libertad de verdadero frayle, disinteresado de cosas temporales y deseoso del bien de las almas […]" Procedente de un arzobispo y del hijo de un conquistador, sería difícil encontrar un apoyo más completo y autorizado a Las Casas.[46] Las implicaciones de este elogio del gran dominico quedaron más claras cuando Dávila advirtió de la creciente incidencia de ataques de piratas a las colonias. Insertó una larga descripción del saqueo de Santo Domingo perpetrado por sir Francis Drake en 1585, lamentando la profanación de iglesias, el saqueo de hogares privados y el rescate exigido a los principales ciudadanos. ¿Cómo era posible que un simple pirata desafiara el poderío del Rey Católico, monarca que había derrotado al Gran Turco e impuesto su voluntad a Italia, Flandes y Francia? Las Casas había profetizado que Dios castigaría a España por los crímenes cometidos por los conquistadores en el Nuevo Mundo. ¿No era posible ver en estos asaltos de los piratas el castigo divino en acción?[47]

Erróneo sería considerar los iniciales celos entre Motolinía y Las Casas expresión de simple rivalidad entre las dos grandes órdenes de frailes. Desde el principio hubo en juego dos visiones distintas de la Iglesia y de la naturaleza de la conversión; pues los primeros franciscanos concebían la fundación de la Iglesia mexicana como el advenimiento de la sexta edad, con la salvación colectiva en la historia como perspectiva inminente. Por contraste, según Las Casas, la doctrina agustiniana de la salvación predestinada de los elegidos anulaba toda esperanza de conversión en masa. Mientras Motolinía dedicó su vida a crear una Iglesia, iniciando comunidades indias enteras en la práctica y las devociones del catolicismo medieval, religión que en cierta medida dura hasta la fecha, Las Casas dedicó sus formidables energías a promover la reforma en la estructura misma de la sociedad colonial, haciendo campaña para dar a los indios una justa recompensa por su trabajo y cierto grado de libertad

civil. Si el franciscano fue un apóstol que trató de llevar la gracia sacramental a quienes vivían en las tinieblas, el dominico fue un profeta que denunció los crímenes de los hombres que ejercían el poder, y proclamó la necesidad de justicia para los pobres y los oprimidos. Aquí, la ironía es que la interpretación espiritual de los acontecimientos históricos, derivada de las profecías joaquinitas, debió llevar a los franciscanos a defender la conquista militar como necesario preludio a la expansión del Reino de Dios. Así como en el judaísmo antiguo la tradición apocalíptica puso sus esperanzas en el advenimiento de un triunfante Mesías terrenal, asimismo el movimiento milenario de la baja Edad Media aguardó la aparición de un emperador, mundano y, en el caso de la Nueva España, no vaciló en proclamar a Cortés como otro Moisés.

Si la euforia espiritual que se adueñó de los primeros franciscanos en México los movió a administrar bautizos en masa, también se distinguieron por su conducta en grupo, tratando de penetrar en la oscuridad ajena de la religión y la cultura aborígenes. Tal fue un esfuerzo que los llevó a formar una íntima alianza con la élite indígena y, de hecho, por medio de la educación y la conversión crearon una nueva élite, más capacitada para transmitir su mensaje a la población en general. Además, en tanto las crónicas de las otras órdenes celebraban el heroico celo de los misioneros, en las páginas de Motolinía, Sahagún y gran parte de Mendieta, son los naturales de la Nueva España quienes ocupan el centro del escenario. En realidad, en la gran obra de Sahagún la voz del cronista sólo está presente en las secciones introductorias, escritas para la versión española; todo lo demás se deriva de fuentes indígenas. Y fue precisamente esta dependencia de los indios la que permitió a una selecta élite de intelectuales indígenas conservar para la posteridad la memoria de su cultura ancestral y —de no menor importancia— ayudar a los mendicantes a inventar formas de devoción religiosa que fuesen apropiadas para los campesinos indios. Si el experimento parece haber terminado en una decepción, con Mendieta adoptando el profético desaliento de Las Casas, sin embargo los escritos de las dos primeras generaciones de franciscanos en México constituyen impresionante testimonio de una experiencia religiosa compartida, un momento eufórico en que mendicantes e indios se unieron para celebrar el Evangelio cristiano, cuyo recuerdo sigue iluminando las páginas de sus crónicas.

VI. EL PROCÓNSUL

I

EN 1572, el virrey del Perú, Francisco de Toledo, envió una expedición armada a las selvas de Vilcabamba a capturar a Túpac Amaru, último pretendiente del trono inca. Una vez en Cuzco, el infortunado joven príncipe fue sumariamente condenado a muerte, por la acusación de que había sido cómplice en el asesinato de un fraile agustino. En términos más generales, la supervivencia de un Estado inca independiente, por muy pequeño que fuese, fue considerada una amenaza para la paz y la estabilidad del dominio español en Perú. Pese a las peticiones de clemencia de todos los jefes de las comunidades religiosas del Cuzco, Toledo invocó su autoridad de capitán general, encargado de la seguridad y defensa del reino, y ordenó que Túpac Amaru fuese decapitado en la plaza central, donde la ejecución fue presenciada por miles de atribulados indios. Ulterior correspondencia del arzobispo desde la Audiencia de Lima deploró la innecesaria escala y gastos de la expedición, y la indebida severidad de la sentencia. La ejecución del último monarca indio, consumada con tan simbólica solemnidad, causó profunda impresión en españoles e indios por igual, ya que marcó el fin de la época posterior a la Conquista en que Perú había sido gobernado por una incoherente alianza de encomenderos y de *kurakas*. En el siglo XVII, el cronista agustino Antonio de la Calancha describió aquello como un acto de razón de Estado, y declaró que Toledo era discípulo de Maquiavelo, pues había elevado la conveniencia política por encima de los dictados de la justicia.[1]

Por su parte, el virrey justificó la ejecución arguyendo que la existencia de Vilcabamba impedía que Perú obtuviese *asiento,* es decir, un asentamiento firme y duradero de su orden político. Después del asesinato "judicial" de Atahualpa por Pizarro, los españoles habían reconocido a su medio hermano, Manco Inca, como emperador, sólo para tratarlo mal y humillar al infortunado príncipe tanto que éste encabezó un levantamiento general contra los conquistadores. En 1539, tras el fracaso del movimiento, Manco Inca se estableció en Vilcabamba, llevando consigo el disco de oro, cuyo centro estaba lleno de las cenizas de los corazones de emperadores anteriores, al que se había rendido culto en el gran templo de Coricancha en Cuzco. En adelante, sus hijos, Sayri Túpac y Titu Cusi Yupanqui, conservaron la independencia de su pequeño principado, saliendo en ocasiones a tratar con las autoridades

españolas. Sin embargo, durante el decenio de 1560, un grupo de *kurakas* —los señores indios de las mesetas centrales— proyectaron un levantamiento general para restaurar el trono de los incas, y su conspiración ofreció claras pruebas del papel político que aún desempeñaba el príncipe inca en Vilcabamba. Al mismo tiempo, debe notarse que otro medio hermano de Atahualpa, Paullu Inca, había recibido con los brazos abiertos al gobierno español, se había quedado en Cuzco, y como recompensa por su lealtad durante las guerras civiles y la rebelión se le concedió una extensa encomienda. Pese a los servicios de esta rama de la real familia inca, Toledo encarceló a los hijos de Paullu Inca, les confiscó su impresionante palacio y los sentenció al exilio, por acusaciones falsas. En este caso, la Audiencia de Lima logró anular la sentencia, diciendo que la suposición de jurisdicción del virrey era totalmente injustificada, opinión que fue compartida por Felipe II, quien ordenó que a los príncipes incas se les devolviesen sus hogares y sus dignidades.[2]



Francisco de Toledo

El hecho de que el autor de estos calculados actos de terror político fuese un pariente

lejano del duque de Alba, cuya mano de hierro en los Países Bajos provocó la revuelta holandesa de 1572, es algo que se explica por sí solo. Francisco de Toledo (1515-1582), hijo del conde de Oropesa, era un cortesano de toda la vida, que había acompañado a Carlos V en sus campañas por Túnez, Alemania e Italia y que siguió a su real amo a su retiro en el monasterio de Yuste. Mayordomo del rey —título que compartía con el virrey Martín Enríquez — y caballero de la Orden de Alcántara, en que había prestado votos de obediencia y celibato, Toledo mostraba toda la imperiosa confianza de un hombre nacido para gobernar. Mientras otros virreyes se contentaban con limitar sus actividades a Lima, él viajó extensamente por las mesetas, encabezando personalmente una expedición armada contra los indios no pacificados de las tierras bajas. Su ambición y su implacable energía quedaron perfectamente expresadas en una carta enviada a Felipe II en la que declaraba: “Le he querido ver todo y procurar de conquistar de nuevo este reino a su Majestad”.[3] El momento era propicio. Durante el decenio de 1560, Lope García de Castro había efectuado una visitación general, de modo que se disponía de mucha información sobre las comunidades indígenas. Al mismo tiempo, se había resuelto ya el debate sobre el futuro y la situación de las encomiendas. En particular, Toledo pudo basarse en el *Gobierno del Perú* (1567), inapreciable tratado compuesto por Juan de Matienzo (1520-1579), juez de la Audiencia de Charcas, quien a la vez analizaba los problemas de la región y proponía una serie de reformas. Al aplicar su política, Toledo reclutó un círculo de lugartenientes de confianza, entre los cuales figuraban su primo el dominico fray García de Toledo y el talentoso aventurero Pedro Sarmiento de Gamboa. En cada punto, se hizo aconsejar de aquellos colonos y oficiales que habían adquirido un conocimiento experto de la lengua y la cultura de los indios: hombres como Polo de Ondegardo y Juan de Betanzos. Lo que distinguió los 12 años (1569-1581) en que Toledo gobernó Perú, fue la implacable aplicación de medidas fundamentales destinadas a transformar o a reconstruir sobre fundamentos duraderos todo el orden político y social del país. No menos notable fue su insistencia en profundizar en el pasado inca para procurarse pruebas que modificaran su política y legar a la comunidad un código de leyes por las cuales Perú sería gobernado durante muchos años. Como reconocimiento a estas realizaciones, Juan de Solórzano, principal jurista de la Colonia, después lo llamaría “el Solón del Perú”, y un virrey simplemente lo describió como “nuestro amo”.[4] Ciertamente, el absolutismo dinástico tenía pocos exponentes más fieles que Francisco de Toledo.

II

En 1569, cuando Toledo llegó a Perú, la amenaza a la estabilidad, causada por los colonos españoles era, gran parte, cosa del pasado. El ciclo de guerra civil y rebelión había terminado en 1554, y los virreyes que gobernaron el país en años anteriores, el marqués de Cañete y el

conde de Nieva, adoptaron enérgicas medidas contra la turbulenta estirpe de los inquietos aventureros que se habían alistado durante los disturbios de los primeros 30 años de gobierno español. Pese a ello todavía en 1559-1561, Lope de Aguirre reclutó a sus tristemente célebres marañones entre aquellos hombres y los condujo, dejando un sendero de devastación a través de las tierras del fondo de Venezuela. Además, sólo en 1564, después de casi una década de deliberación e investigación, la Corona aceptó el parecer del Consejo de Indias y negó a los encomenderos su solicitud de cesiones a perpetuidad, acompañadas por jurisdicción, criminal y civil, sobre los indios. En aquellos mismos años Bartolomé de las Casas denunciaba el gobierno español en Perú como abierta tiranía, arguyendo que los *kurakas*, los señores indios, eran los únicos gobernantes legítimos del país y que debía devolverse cierta medida de autoridad a los incas.

Cuando Toledo llegó a considerar la cuestión, encontró que Juan de Matienzo recomendaba enérgicamente que se concedieran las encomiendas como mayorazgos hereditarios a quienes en aquel momento las tenían. “Es cierto que los encomenderos sustentan la tierra y sin ellos no puede haber república.” En cada pueblo español, los encomenderos formaban una nobleza local y su residencia era casa abierta para un pequeño grupo de españoles. Dominaban los cabildos y actuaban como magistrados municipales. Y sin embargo, los obsesionaba el temor de que la Corona decidiera no renovar sus cesiones para otra generación, privando así a sus hijos de su condición y de su fuente de ingresos. Por esta razón, el dominico García de Toledo arguyó que las encomiendas debían convertirse en mayorazgos, para permitir a los españoles echar raíces en Perú, y “en fin, hacerse ya otra España”. Como estaban las cosas, los indios carecían de toda protección ante los merodeadores españoles, y al Perú acudían hombres a hacer sus fortunas y luego volver a sus patrias. Al mismo tiempo, Matienzo sostuvo que todo ejercicio de jurisdicción debía quedar reservado a los corregidores, magistrados de la Corona, habitualmente nombrados por periodos de cinco años, de modo que la encomienda sobreviviera como simple cargo en la lista de tributos y no como una institución feudal en toda forma. Sin embargo, condicionó su recomendación sugiriendo además que debían concederse títulos de nobleza como de duque o de marqués a “dos o tres en cada ciudad, a los que tienen más gruesos repartimientos, con jurisdicción civil y criminal”. En suma, proponía un sistema mixto de gobierno real y señorial para los indios.[5]

Ante esta gran cuestión, Toledo adoptó una solución de compromiso. Su predecesor, el conde de Nieva, había sugerido dividir las encomiendas en tres distintas clases: la primera, a perpetuidad, la segunda para una vida, y la tercera reservada a la Corona. Así pues, ahora Toledo recomendó que unas cuantas se otorgaran en perpetuidad en cada ciudad y que el resto volviera a la Corona, a la muerte de su actual poseedor o simplemente se extendiera por otra generación. Para entonces, de las 368 encomiendas que había en el centro y en el sur de Perú, nada menos que 81 estaban vacantes, por lo que había amplio espacio para maniobrar. En este ejemplo, la intervención de Toledo no resultó decisiva, ya que el Consejo de Indias decidió

confirmar la sucesión para una segunda o tercera generación, según el caso, sin ninguna promesa de perpetuidad. Sea como fuere, Toledo se opuso rotundamente a toda concesión de jurisdicción y en realidad insistió en que los encomenderos fijaran su residencia en ciudades españolas. Además, afirmó que no debían poseer tierras dentro del territorio de sus encomiendas y que no tenían derecho a mano de obra gratuita de los indios de su concesión. Al mismo tiempo, desafió la hegemonía ejercida hasta entonces por los encomenderos en las ciudades de La Española, exigiendo que al menos uno de los dos magistrados municipales anualmente elegidos, los alcaldes ordinarios, fuese escogido entre ciudadanos que no poseían una encomienda. Cuando el cabildo de la ciudad de Cuzco se negó a obedecer esta orden, Toledo impuso su autoridad amenazando con la prisión a aquellos concejales que se le opusieran. Hemos de insistir en un último punto. Cuando Toledo recomendó la concesión de algunas encomiendas en perpetuidad, justificó esta medida observando que, en contraste con tiranos o bárbaros como los turcos, en cambio los reyes cristianos de Europa siempre habían gobernado sus reinos con la ayuda de una nobleza que poseía mayorazgos o bien jurisdicción feudal. Tal fue una observación reveladora, cuya importancia será obvia posteriormente.[6]

Sin embargo, básicamente sobre la población indígena fue donde Toledo dejó su huella en Perú. Adoptando el consejo de Matienzo, puso en movimiento y favoreció una visitación general sumamente minuciosa, despachando a 60 visitadores, hombres escogidos por su conocimiento del país y de su gente, para compilar un censo detallado de la población india. Además, tomaron noticia de la distribución de la tierra y de la incidencia del tributo y los servicios laborales. También se les pidió interrogar a los gobernantes locales sobre el carácter del gobierno inca y evaluar la naturaleza y la importancia de las exacciones de los incas. Los informes de los visitadores, una vez efectuados, dieron a Toledo el equivalente peruano del *Domesday Book,** documento compilado con los mismos fines. Teniendo a mano esta información, Toledo pudo calcular el abasto de mano de obra indígena disponible y la gama del tributo y servicios habituales prestados al Estado.

Para efectuar su transformación del Perú, Toledo abandonó Lima y se estableció en las mesetas, viajando extensamente durante unos cinco años (1570-1575), con objeto de examinar personalmente las dificultades y las posibilidades del virreinato. A su intervención personal se debieron la ejemplar minuciosidad y la rapidez con que se aplicó la siguiente gran etapa de la visitación. Pues una vez conocidos los resultados de la visitación general, Toledo impuso una “reducción” o redistribución general de la población india, concentrando a los habitantes de los dispersos pueblos que había en las estribaciones de los montes, en pequeñas ciudades, cada una cuando menos de 500 familias. Estas ciudades, establecidas según el familiar sistema de rejilla, tenían, todas ellas, su iglesia, sus edificios conciliares y su prisión; se ordenó a los indios establecer consejos y elegir magistrados anualmente, siguiendo el modelo español. Aunque en años siguientes ocurrió un considerable cambio de la población, cuando muchos indios establecieron su residencia en lugares más convenientes, todas las pruebas indican que

había ocurrido una importante y permanente reubicación de la comunidad aborigen. Hasta el día de hoy, las ciudades establecidas por Toledo sobreviven como centros importantes de la vida indígena. Recientes investigaciones efectuadas en Huarochirí han revelado que los pobladores de unos 121 pueblos se habían concentrado para formar 11 ciudades.[7]

En contraste con proyectos similares en México, el programa de reasentamientos no dio por resultado, al parecer, la pérdida de vidas indígenas. En realidad, Toledo trató de contener las incursiones de los españoles y cuando fue necesario hasta ordenó la devolución de tierras a las comunidades indias. Asimismo, exigió estricta obediencia a las Nuevas Leyes, pidiendo que todo trabajo desempeñado por los indios para el sector español fuese remunerado mediante el pago de un salario, preferiblemente en efectivo: ningún español tenía derecho a servicios gratuitos. En todo esto, el objetivo de Toledo era dar a los campesinos una base firme en la tierra, mientras al mismo tiempo regulaba cuidadosamente sus relaciones económicas con la comunidad de los colonos. Sin embargo, la razón de este interés no era particularmente altruista, ya que ordenó a los magistrados del distrito que llevaran unas listas detalladas de todos los tributarios indios, es decir de todos los varones casados entre las edades de 18 y 55 años, y elevó el impuesto a 5.50 pesos *per capita*.[8]

Dado que la capitación era casi triple a los tres pesos que se exigían a los indios mexicanos, hemos de presumir que los aborígenes del Perú estaban en mejor situación para pagar tal suma, o bien, simplemente que había más dinero disponible en el virreinato del sur. Como paliativo, debe observarse que en Perú el clero se mantenía mediante una deducción del tributo, mientras en la Nueva España cargaba sus cuotas separadas por la administración de los sacramentos. Al mismo tiempo, Toledo decretó que la clase de campesinos indios conocida como los *yanaconas,* que residían en fincas españolas y no en las comunidades indias, en adelante se considerarían permanentemente adscritos a estas fincas. Se les negaba la libertad de desplazamiento, pero en cambio se les garantizaba una parcela. Dado que en los términos de este decreto estaban incluidos unos 40 000 tributarios, Toledo claramente trató de dar a los terratenientes coloniales una oferta de mano de obra que no entrara en conflicto con las demandas del sector minero.[9]

Aunque inicialmente Toledo adoptara una actitud crítica hacia los *kurakas*, los señores aborígenes, acusándolos de ejercer una autoridad tiránica sobre sus súbditos, acabó por concluir que “es forzoso que los naturales sean gobernados por medio de sus caciques”. Si iban a cobrarse tributos o a efectuarse levas, la experiencia y la autoridad de la nobleza eran indispensables. Pero Toledo pasó trabajos para negar que los *kurakas* poseyesen algún derecho hereditario a sus títulos, insistiendo en que constituían una clase de funcionarios de Estado, nombrados por la Corona, y que se les pagase un pequeño salario, deducido de los tributos de su trabajo. Todos los nombramientos requerían la aprobación del virrey, y era posible promover tanto a los comunes como a los nobles. Para asegurar el surgimiento de una clase de hombres calificados para actuar como intermediarios entre las autoridades coloniales

y las comunidades indias, Toledo propuso establecer dos colegios, situados respectivamente en Lima y en Cuzco, para la educación de los hijos de la nobleza existente. En efecto, los *kurakas* sí constituían una nobleza hereditaria, y mostraron considerable habilidad para capear los rudos temporales de la sociedad posterior a la Conquista.[10] De hecho, en contraste con el México central, donde el reinado de Felipe II presenció una fundamental decadencia de la posición de los gobernantes indígenas, en Perú la nobleza india salió fortalecida de los efectos de la legislación de Toledo.

La reforma del gobierno provincial fue completada por el nombramiento de corregidores, magistrados reales encargados del cobro de los tributos y de la administración de justicia de primera instancia. Aunque muchos de tales funcionarios habían sido nombrados en el decenio de 1560, quedó reservado a Toledo organizar el sistema sobre una base permanente, dividiendo el virreinato en unos 70 grandes distritos. Dado que esos funcionarios también presidían el cabildo de toda ciudad o pueblo español que quedara dentro de su jurisdicción, efectivamente remplazaron a los encomenderos y los magistrados municipales como figuras centrales de la administración local. Como el clero local y los *kurakas*, recibían un salario deducido de los tributos, un ingreso complementado de los frutos de la justicia y por otras fuentes más irregulares. Aunque los más lucrativos de estos puestos fueron para candidatos nombrados en Madrid, la mayoría de los magistrados fue elegida por el virrey, quien empleó estos cargos a la vez para recompensar y enriquecer a los miembros de su propia familia oficial y para conciliarse con la élite burocrática y de los colonos. Dado que los tributos seguían pagándose en especie y no en efectivo, los corregidores pronto participaron en la actividad comercial, vendiendo los productos que cobraban para la Corona y utilizando el dinero del tributo para fundar sus propias empresas mercantiles. Abusando claramente de su posición, hicieron levas de trabajo para la fabricación de artículos de lana, y emplearon a súbditos indios para transportar bienes con objeto de venderlos en los campamentos mineros, justificando en ambos casos su explotación por la necesidad de obtener medios para que los indios reunieran dinero para el pago de sus tributos. Nombrados para periodos limitados —generalmente para no más de cinco años en cualquier distrito— los corregidores pronto cobraron mala fama por su insaciable afán de lucro, obtenido habitualmente a expensas de los naturales.[11] Su remplazo de los encomenderos como principales agentes del gobierno local ciertamente fortaleció la autoridad real pero hizo poco por mejorar la condición o el trato que recibían los indios. En realidad, a largo plazo, la unión de funciones comerciales y oficiales en una misma clase de funcionarios constituiría una importante causa de opresión para la población india.

Un rasgo esencial de las reformas toledanas fue la destrucción de la idolatría y la llegada de instrucción cristiana a la población aborigen: a cada pueblo se le asignó un sacerdote, que recibiría su paga de los tributos. Bien consciente del contraste entre México y Perú respecto de la devoción cristiana —la renuencia de los indios en los Andes había sido tema de

comentarios públicos desde la crónica de Gómara—, Toledo se quejó también de los hombres que formaban el clero que entraba en el virreinato del sur: “La Nueva España, como primogénita, se llevó a los principios la nata y que se azertó en la elección de los prelados ansí para las iglesias como para las religiones en que todos fueron personas santas y modestas, y muy dados a plantar el Evangelio a estos naturales”. Por contraste, las guerras civiles del Perú habían disuadido a los mendicantes de entrar en el país, con el resultado de que el clero secular se puso a la cabeza, hombres de baja moral, más interesados en la ganancia personal que en la prédica del Evangelio, quienes aprovechaban sus puestos para abusar de los indios. Fuese cual fuese la causa, todos los observadores convinieron en que, pese al bautismo, los indígenas del Perú seguían siendo esencialmente paganos. En realidad, durante el decenio de 1560, las mesetas centrales fueron escenario de un movimiento conocido como *taki onkoy* en que unos profetas indios auguraron el fin del régimen español y, en frenéticas reuniones, pidieron el retorno de los viejos dioses. Por su parte, el clero desconfiaba tanto de su rebaño que los Concilios Eclesiásticos celebrados en Lima en 1567 y 1582 no sólo negaron admisión a las Sagradas Órdenes a los indios, sino que también les prohibieron recibir la Eucaristía.[12]

De acuerdo con su habitual defensa de la prerrogativa real, Toledo reprobó al clero, especialmente a los religiosos, por tratar de ejercer la autoridad política sobre los indios, y les prohibió azotar o aprisionar a miembros de su grey indígena. La aplicación de tales castigos quedaba reservada a los magistrados civiles. Toledo insistió, asimismo, en los derechos de la Corona como Patrona Universal de la Iglesia, exigiendo que todos los nombramientos eclesiásticos fuesen presentados al virrey para su confirmación. Para asegurar que el clero pudiese predicar el Evangelio en quechua, lengua general del Perú, Toledo fundó una cátedra de tal lengua en la Universidad de San Marcos y decretó que todos los candidatos a las parroquias debían ser examinados de su conocimiento del quechua. En general, favoreció a los religiosos por encima del clero secular, considerándolos más capacitados para la tarea de convertir a los naturales, y, en particular, trató de conseguir que los recién llegados jesuitas entraran en este campo. Sin embargo, para entonces existía una tensión considerable entre los arzobispos y los religiosos por la cuestión de la visitación episcopal de todas las parroquias de sus diócesis y, por consiguiente, los jesuitas no quisieron verse enredados en esta controversia, reservando sus esfuerzos a misiones periódicas en lugar de aceptar la administración regular de las parroquias. Si Toledo logró asegurar el nombramiento de sacerdotes en las ciudades en que se había reasentado a la población indígena, asegurando así la presencia de agentes activos de la aculturación y la conversión, en cambio no logró modificar sustancialmente el modo en que los indios consideraron su nueva religión. A comienzos del siglo XVII, las autoridades eclesiásticas se escandalizaron al enterarse de la difundida idolatría y, por consiguiente, lanzaron una concertada campaña para extirparla, campaña que estaba destinada a durar varias décadas, aunque con mediocre éxito.[13]

El mayor logro del gobierno de Toledo sería el resurgimiento de la industria minera.

Desde su descubrimiento en 1545, el Cerro Rico de Potosí había sido fuente de una producción de plata sin paralelo: su rico mineral de hierro fácilmente se fundía en tornos de barro construidos y operados por indios. Sin embargo, durante el decenio de 1560, la producción sufrió un radical declinar debido al agotamiento de las vetas de superficie dentro del pico, con el resultado de que se redujo el envío del tesoro real a través del Atlántico. Pero, por otra parte, ya se había descubierto en la Nueva España una nueva técnica por la cual se podía refinar mineral de hierro de baja calidad por un proceso de amalgamación con mercurio, ayudado con mezclas de sal, barro y cobre. Pero sólo cuando Toledo fue a Potosí y personalmente presenció los experimentos, fue aplicada tal técnica con éxito al mineral de hierro del Cerro Rico. De la noche a la mañana se transformaron la estructura y el ritmo de la producción de la industria. Ahora, empresarios españoles se pusieron al frente del sector de la refinación, operado hasta entonces por indios, y construyeron molinos impulsados por agua, elaborados pozos y cubas para albergar sus operaciones. Tras la ciudad se construyó toda una serie de represas, con objeto de crear lagos artificiales suficientes para asegurar un abasto regulado de agua con que mover los molinos. Y, de no menor importancia, mientras en la Nueva España la industria había tenido que depender de importaciones del mercurio de Almadén, en España, por contraste las exploraciones en Perú revelaron abundantes depósitos de mercurio en Huancavelica, en la meseta central. Una vez más, fue Toledo quien inició la producción de esta mina, arrendándola en contrato a empresarios independientes. El resultado de estas medidas fue que, para finales del decenio de 1570, la producción de plata en el Perú aumentó espectacularmente, con los ingresos reales, y el quinto pagado sobre toda la producción pasó de menos de 200 000 pesos anuales hasta más de un millón de pesos en la siguiente década.[14]

El enorme aumento de la producción de plata no se derivó simplemente de innovaciones tecnológicas e inversiones de capital en nuevas plantas. Dependió de la enorme y forzosa movilización de los campesinos de los Andes. El principio de las levas de trabajo no era nuevo. En Perú tanto como en la Nueva España, la abrogación del derecho de los encomenderos a gozar de trabajos gratis condujo a la introducción de los repartimientos de labor, conocidos localmente por el término quechua *mita,* por los cuales una proporción fija de tributarios indios debía presentarse a trabajar en el sector hispánico, aunque ahora a cambio de un salario. Los magistrados municipales y los corregidores distribuían a estos trabajadores, para toda una variedad de tareas, entre las minas y la agricultura, en las ciudades y en posadas de los caminos; los *kurakas* generalmente eran responsables de presentar un número suficiente de hombres. Por cuanto a la industria minera en Potosí, los gobernantes indios de las provincias circundantes habían enviado contingentes de trabajadores, que se ofrecían voluntariamente; sus ganancias se ahorraban para el pago del tributo de su distrito. Más aún, las investigaciones del decenio de 1560 y la ulterior visitación general revelaron que los incas habían exigido un servicio laboral, en lugar de tributo, como obligación principal de

la población sometida. Ya en su *Gobierno del Perú,* Matienzo había propuesto la introducción de un sistema de trabajos forzados, arguyendo que los salarios que los indios ganaban de esta manera les permitirían pagar el tributo que debían a la Corona.[15]

Pese a abundantes precedentes incas y a la práctica reciente, la escala en que Toledo aportó la mano de obra necesaria para la industria minera fue asombrosa. Basándose en los cálculos del censo, ordenó que 13 500 hombres (nada menos que la séptima parte de todos los varones adultos de una vasta zona que se extendía desde Potosí hasta Cuzco, abarcando 14 provincias) trabajaran cada año en el Cerro Rico. Una disposición similar llevó a Huancavelica a 3 280 indios reclutados en los distritos circundantes. Algunos campos mineros menores también recibieron levas más pequeñas. Dado que Potosí ya poseía cierto número de trabajadores libres, atraídos por el pago de salarios, la *mita* representó un enorme insumo de mano de obra barata, ya que los *mitayos* recibían menos de la mitad de la paga ofrecida a los otros trabajadores. Los efectos sociales de esta movilización de los campesinos de los Andes tuvieron enorme repercusión. En el caso de Potosí, la *mita* se asemejó a una gran migración: los contingentes de la región contigua al lago Titicaca necesitaban hasta dos meses para efectuar el viaje de 1 000 kilómetros a través del altiplano, viajando a menudo en compañía de sus familias, manteniéndose con las provisiones que llevaban en rebaños de llamas. Para la Corona los resultados fueron no menos impresionantes, ya que la combinación de mejora tecnológica con enorme oferta de mano de obra causó un inmenso aumento de la producción de plata. Gracias a las reformas toledanas, Potosí llegó a producir al menos 70% de la plata del Perú, más de la mitad de toda la plata producida en América. Durante un breve momento, el Cerro Rico actuó como imán de toda la economía atlántica.[16]

La conclusión lógica del asentamiento toledano habría sido la transferencia de la capital del Perú, de Lima a Cuzco, combinada con la apertura de las rutas marítimas hasta el Río de la Plata. Ésta fue, en realidad, la proposición de Matienzo, y Toledo parece haber estado de acuerdo con que era factible. La riqueza y la población del país se encontraban en el Altiplano. Cuzco tenía todo el prestigio de su pasado incaico. Además, semejante cambio del centro geopolítico del sistema colonial habría completado la toma del poder y la autoridad de los incas por los españoles. Como salieron las cosas, Lima siguió siendo la capital, obteniendo su riqueza y su sostén de una vasta *hinterland* que sus gobernadores rara vez o nunca visitaban, testimonio permanente y causa parcial de la profunda fisura de la historia peruana que separó a esta colonia de los Habsburgo de su predecesora indígena.[17]

III

Aunque las realizaciones centrales del asentamiento toledano claramente se derivaron de las exigencias económicas de la Corona y de la incoherencia política del Perú posterior a la

Conquista, la inspiración y la justificación del proyecto se basaron en una interpretación notablemente burda de la historia y la sociedad andinas. Anticipando nuestro argumento, diremos que el círculo de juristas, sacerdotes y soldados que rodeaban al virrey suscribía la ideología humanista e imperial de Sepúlveda y Gómara. Pero mientras la controversia del decenio de 1540 se había centrado en lo justo de la conquista, para el círculo toledano la cuestión principal era la forma de gobierno que necesitaban Perú y sus naturales, si se querían satisfacer las necesidades de la Corona. Mientras Sepúlveda había basado su argumento en las crónicas —frecuentemente ingenuas— de Oviedo, sus discípulos de Perú podían jactarse de una experiencia práctica de la administración colonial: varios de ellos habían participado en las investigaciones y los debates de los sesenta. El rasgo más distintivo de su enfoque era la búsqueda de precedentes y argumentos en el pasado inca, en los cuales fundamentar y justificar sus medidas de reforma. En realidad, sin tal precedente y la experiencia que generaba, bien podían verse obligados a adoptar otros expedientes. En el de la *mita* —el ejemplo más obvio — si los incas no hubiesen convocado a miles de campesinos para que recorrieran grandes distancias e ir a trabajar en obras imperiales, ¿se habrían atrevido Toledo y sus consejeros a organizar las levas de trabajo de Potosí en semejante escala? En la Nueva España, a ningún indio se le exigía recorrer más de 50 kilómetros para ir a trabajar, según el repartimiento de labor. De muchas maneras, el proyecto toledano para Perú creó lo que sólo puede llamarse un Estado sucesor de los incas, con instituciones clave modeladas siguiendo la práctica indígena.

Para evaluar los rasgos centrales de la visión toledana del Perú y de sus habitantes, es necesario consultar la voluminosa correspondencia del virrey con Felipe II, junto con el informe final que presentó a su sucesor. Como ya hemos visto, el *Gobierno de Perú*, de Matienzo, ofreció un programa de mucho de lo que se aplicaría durante el decenio de 1570. Para comprender mejor el pensamiento del virrey, resulta inapreciable el largo memorial escrito en Yucay por su primo, el dominico García de Toledo. Por último, la *Historia* índica (1572) escrita por Pedro Sarmiento de Gamboa (¿1530?-1592) resumió las declaraciones de la nobleza india acerca de la historia de los incas. Mediante un análisis de estos textos podemos tener una impresión relativamente coherente de los fundamentos intelectuales de la escuela toledana.

Al comienzo de sus investigaciones, el círculo toledano consideró necesario confrontar el argumento de Las Casas, expuesto en su *Tesoros del Perú* (1564), donde había denunciado al régimen español, tildándolo de simple tiranía. Había identificado a los *kurakas* como los señores legítimos del Perú y había pedido una restitución de los incas, todo ello mientras defendía el derecho de los incas de rebelarse y resistir a las exacciones de los españoles. La tarea de socavar la autoridad de Las Casas recayó en García de Toledo, quien rotundamente declaró que todas las dudas de la legitimidad del gobierno colonial se derivaban de la campaña de un solo hombre —Bartolomé de las Casas—, de quien dijo que “sus cualidades eran ser muy buen religioso, mas en cosas de Indias muy apasionado y en lo más sustancial de

ellas, muy engañado […]” En realidad, tanto lo dominaba su pasión que “ésta le salía en este religioso por los ojos […]” Sus denuncias de los conquistadores habían perturbado al emperador Carlos V, que así había permitido al fraile dominar el Consejo de Indias. Todo el mundo se había alarmado ante su afirmación de que los incas y *kurakas* eran los “legítimos señores naturales” del Perú, afirmación que había hecho que juristas y teólogos como Francisco de Vitoria se dejasen desencaminar y aprobaran sus argumentos. Allí, lo malo fue que Las Casas, por razón de “su buena vida y autoridad de obispo”, había sido tratado como “si fuera un apóstol”, y había gozado de la confianza del emperador y del Consejo de Indias. Y sin embargo, su premisa fundamental era errónea: el meollo de la cuestión es que los incas eran tiranos, a su vez conquistadores recientes, pues su imperio no había existido más de 80 años, que habían privado a sus súbditos de tierra y libertad, exigiéndoles tributo y servidos como si fuesen esclavos. Más aún, de ahí se seguía que los *kurakas* eran un fenómeno igualmente transitorio, simples verdugos de los incas, recién nombrados, sin ningún derecho a la sucesión hereditaria, cuya retención del poder en los niveles locales sólo amenazaba con dificultar la labor de conversión. Para rematar su argumento, García de Toledo afirmó que percibía la “obra sutilísima del demonio” que había engañado a Las Casas y aprovechado las buenas intenciones del dominico para causar disturbios en las Indias, socavar la labor de conversión y difamar el buen nombre de España.[18]

Huelga decir que Toledo estuvo de acuerdo con gran parte del análisis ofrecido por su primo, pues informó a Felipe II que había dado órdenes según las cuales, los libros del obispo de Chiapa y los demás impresos sin licencia del Real Consejo “se iban recogiendo como Vuestra Majestad lo mida, que los de Chiapa eran el corazón de los más frailes de este reino y que más daño han hecho en él […]” De manera similar, se centró en los errores de “el hecho de las cosas”, como causa principal de las quejas contra Las Casas y firmemente negó que los incas ejercieran jamás una autoridad legítima en el Perú. Por esta razón pidió el retiro de la *Historia del Perú*, de Diego Fernández, crónica de rebeliones recientes, pues en ella se describía a los incas como los “señores naturales” el país.[19]

No debe imaginarse que esta censura a Las Casas entrañara una aprobación a los conquistadores. El propio Toledo denunció a los Pizarro por su “viciosa libertad donde se causó la desobediencia tiránica”, y en general condenó la “libertad” que había caracterizado a la sociedad posterior a la conquista. Por su parte, Matienzo siguió a Gómara, observando que si las apariciones de Santiago y de la Virgen María durante el asedio de Cuzco indicaban que la Divina Providencia favorecía a los españoles, también había intervenido la Justicia Divina, para ver que, en las ulteriores guerras civiles, perdieran la vida la mayoría de los conquistadores que habían sido responsables de maltrato a los indios. Además, García de Toledo reconoció que los conquistadores habían cometido muchos crímenes y atrocidades, aunque luego observara que eran simples guerreros, quienes después habían atestiguado que “tenían por fe que era gran virtud el matar a estos indios y alancearlos porque, como los vían

idólatros y adorar piedras y sacrificar hombres y comer carne humana, y no eran teólogos, pensaban que servían a Dios en matar sus enemigos". Aun así, al enterarse de que Las Casas condenaba sus crímenes, algunos conquistadores sintieron tales remordimientos y se preocuparon tanto que se casaron con herederas de los incas, para obtener propiedades por medio de matrimonio y herencia, en lugar de sostener el derecho de conquista.[20]

Pero ¿cuáles eran los motivos para declarar que los incas habían sido tiranos? Obviamente, eso sólo podía resolverse apelando a la historia. Por desgracia, había poquísimos testimonios escritos en los cuales basar semejante juicio. En contraste con los naturales de la Nueva España, los indios de Perú no habían inventado ninguna forma de escritura, por lo que los únicos registros históricos eran un conjunto de pinturas de los monarcas de la dinastía inca, encargadas por el emperador Pachakuti, unos 80 años antes de la llegada de los españoles. La cultura inca carecía de la obsesiva preocupación por el paso del tiempo que en cambio caracterizó a Mesoamérica. Todo lo que la tradición oral podía ofrecer era el testimonio de la élite de Cuzco acerca de la grandeza, la benevolencia y la duración de su imperio en contra de las quejas de la nobleza provinciana acerca de la crueldad y la reciente fecha de la conquista inca. Los materiales recabados por fray Domingo de Santo Tomás, autor del primer diccionario quechua, fueron enviados a Las Casas para incluirlos en la *Apologética historia sumaria.* Por consiguiente, del lado español todo lo que se sabía de los incas podía encontrarse en Gómara, quien en su *Historia general* se había centrado en la ausencia de propiedad privada, de dinero y en la exigencia de servicio laboral como claras pruebas de tiranía, o bien, a la inversa en las sumarias exclamaciones acerca del grandeza de las fortalezas, los caminos y la simple extensión del imperio que se encontraban en las secciones introductorias de Zárate y de Fernández, los dos principales cronistas de la Conquista y de las guerras civiles.

El panorama se habría alterado considerablemente si Pedro Cieza de León (1518-1553)hubiese vivido para publicar la segunda parte de su *Crónica del Perú*, que trataba del Estado inca, pues en ella ofrecía un relato de la bestial barbarie en que los aborígenes del Perú habían vivido antes de que los incas lograran establecer, a la vez, su dominio y la civilización. Aunque Cieza de León ciertamente llamó la atención del lector hacia la crueldad y las matanzas que a veces acompañaron la expansión inca, y claramente mostró al diablo como principal fuente de su religión, también ofreció una evaluación notablemente favorable de sus instituciones, mostrando hasta qué punto habían logrado la veneración de sus súbditos. En realidad, presentó al Imperio inca como modelo de Estado, digno de la emulación de los españoles. Abiertamente reconoció: "No es pequeño dolor que, siendo aquellos incas gentiles e idólatros, tuviesen tan buena orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas, y nosotros, siendo cristianos, hayamos destruido tantos reinos [...]" Habiendo residido los últimos años de su vida en Sevilla, tras pasar casi 20 años en el Perú, Cieza de León legó sus manuscritos a Las Casas, a quien tal vez conociera en España.[21] Además, logró publicar la

parte inicial de la *Crónica del Perú* (1552) en que narraba sus viajes de Panamá a Potosí, ofreciendo de este modo una descripción de monumentos y escenas vistas en camino. Desde luego, describió a los naturales de la Nueva Granada como culpables de sacrificios humanos, canibalismo y sodomía, afirmando que también en Perú los indios habían practicado vicios similares antes de la llegada de los incas. También lamentó la matanza que había acompañado la toma de Quito y la captura de Huayna Cápac.

Los templos de los incas eran santuarios del demonio. Pero a lo largo de su relato surge una persistente nota de nostalgia y lamentación de que los indios del Perú, en un tiempo tan numerosos y prósperos, hubiesen sufrido de despoblación y destrucción a manos de los españoles. No sólo profiere exclamaciones ante la grandeza de las fortalezas y caminos de los incas, sino que también elogia sus leyes y su cuidado del bienestar de sus súbditos, exclamando: "como los reyes incas que mandaron este imperio fueron tan sabios y de tan buena gobernación y tan bien proveidos". Tales observaciones dichas, por decirlo así, de paso, fueron repetidas por historiadores posteriores, y ciertamente, se opusieron a las tesis planteadas por la escuela toledana.[22]

No podría ser mayor el contraste presentado por la *Historia índica* (1572), pues el objetivo de Pedro Sarmiento de Gamboa fue demostrar mediante la exposición de los registros históricos que los incas habían sido tiranos de origen y tiranos en la práctica, y que por tanto su gobierno quedaba definido como radicalmente ilegítimo. Después de un caprichoso prólogo, en que inspirado por Zárate sostuvo que los naturales del Perú descendían de los habitantes de la Atlántida, y que después los griegos habían colonizado Yucatán, Gamboa describió entonces la misteriosa misión de Viracocha, poderosa figura casi apostólica que había vivido en el Perú al comienzo de su historia. Después, el país cayó en la anarquía, sus habitantes fueron dominados por vicios y guerra civil, para ser después rescatados por los incas. Aunque Gamboa ofreció una lista de 12 incas, con la fantástica aparición de Manco Cápac allá en el remoto año de 665, insistió en que sólo durante el reinado de Pachakuti, noveno monarca, los incas habían extendido su dominio más allá de las vecindades inmediatas de Cuzco. A este gobernante se debía la construcción de tantas fortalezas, la reconstrucción de la capital y el reasentamiento de la población. En la época de este mismo monarca, el gran templo del Sol en Cuzco llegó a albergar los restos momificados de los soberanos anteriores. Al mismo tiempo, Gamboa condenó a Pachakuti, diciendo que había sido un tirano que sofocó todas las rebeliones con la mayor crueldad, que reasentó a gran parte de la población y que nombró nuevos *kurakas* para gobernar los pueblos conquistados. Sus sucesores, Túpac Inca y Huayna Cápac, habían tenido, cada uno, que reconquistar gran parte del mismo territorio ya dominado por Pachakuti, aplastando las revueltas que cundieron a su ascenso al trono, y en adelante extendiendo más aún las fronteras de su imperio. Sus conquistas fueron acompañadas por la construcción de caminos y la introducción de canales de riego y terrazas para extender las tierras disponibles al cultivo.[23]

Aunque la cronología de Gamboa fuese tristemente errónea —atribuyó el reinado de Pachakuti, abuelo de Huayna Cápac, fallecido en 1525, al siglo XII— su objetivo central era demostrar que el Imperio inca era de creación reciente, que se había desarrollado por medio de un proceso bélico, y que el ascenso de cada gobernante había tropezado con rebeliones y guerras civiles. En cada punto, insistió en el despotismo de su gobierno, que había privado de propiedades y libertad a sus vasallos, obligándolos a trabajar para sus amos sin ninguna recompensa. El sacrificio humano era parte regular del rito religioso. Dado que cada ascenso al trono era impugnado por otros pretendientes, no podía decirse que ningún inca hubiese disfrutado de la autoridad legítima que se deriva de la herencia justa, observación que podía aplicarse con especial fuerza a Atahualpa y a Huáscar, los rivales en el momento de la llegada de los españoles al Perú. En suma, de las declaraciones de indígenas, compiladas durante su visitación general, Gamboa obtuvo una interpretación notablemente sombría de la historia y el gobierno de los incas. En parte, reflejaba la larga hostilidad de la nobleza provinciana a los incas. Y, de mayor importancia, a la vez exculpaba la conquista española, diciendo que había sido una liberación de la tiranía y, por implicación, justificaba el asentamiento toledano como una réplica, aunque emprendida con otros fines, más cristianos, de la gran realización de Pachakuti.[24] Así, la historia fue reescrita pensando en las exigencias de la época.

La importancia que Toledo atribuyó a estos argumentos históricos se demostró en la siniestra farsa que organizó en Cuzco en 1572, cuando representantes de los 12 *ayllus* o linajes incas, todos los cuales ostensiblemente descendían de soberanos anteriores, fueron convocados a escuchar una lectura pública de la *Historia índica*. Una vez terminada la sesión, se les pidió firmar una declaración notarial, en que reconocían su autenticidad. De esta manera, Toledo trató de reescribir la historia o, mejor dicho, de extender su dominio sobre el pasado peruano. Después de todo, ¿no había hecho lo mismo Pachakuti al pintar la sucesión de los incas? En este contexto, debe notarse que en parte gracias al consejo de Toledo, en 1577, Felipe II hizo circular el célebre decreto que prohibía nuevas investigaciones de la religión y la historia de los naturales y que ordenaba a las autoridades coloniales confiscar todos los manuscritos que trataran dichos temas. El pasado resultaba un arsenal demasiado peligroso para dejarlo abierto a toda inspección al azar, o malintencionada.[25]

No contento con apelar a la historia, Toledo también invocó la naturaleza servil de los indios como nueva justificación de su asentamiento. Para ver el origen inmediato de esta opinión, sólo tenemos que abrir el *Gobierno del Perú*, de Matienzo, pues allí se arguye que el miedo fue la base de la diabólica tiranía de los incas, mientras la conquista española fue un acto de liberación cristiana. Se devolvió la autoridad a los *kurakas*, y los campesinos recibieron la oportunidad de mejorar sus destinos ganándose salarios en las minas y la agricultura. Por desgracia, afirmó Matienzo, los indios no estaban dispuestos ni capacitados para aprovechar la libertad que les ofrecía el régimen español. En lugar de entrar por su propia voluntad en la economía del mercado, vendiendo sus productos y ofreciéndose para el

trabajo asalariado, simplemente se habían retirado a un régimen de mera subsistencia, pasando sus días en el ocio. Las razones de este fracaso debían encontrarse en la ausencia de la libertad individual dentro de la comunidad india y en su sometimiento colectivo a la despótica autoridad de los *kurakas*, lo que significaba que los campesinos tenían pocos incentivos para tratar de mejorar su condición, pues los salarios que ganaban a menudo les eran arrebatados con propósitos comunales.[26] Además, Matienzo planteó una segunda razón, más general: por naturaleza, los indios eran sombríos, tímidos, melancólicos, crédulos, propensos a la embriaguez, y rara vez dotados de algún pensamiento o preocupación por el futuro. "Son enemigos del trabajo y amigos de ociosidad, si por fuerza no se les hace trabajar." Todas estas observaciones conducían a la conclusión inevitable y ya familiar: "Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos o criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar, y conócese que son nacidos para esto porque, según dice Aristóteles, a estos tales la Naturaleza les creó más fuertes cuerpos y dio menos entendimiento y a los libres menos fuerzas en el cuerpo y más entendimiento". Se revela aquí la deuda de Matienzo para con Sepúlveda y Gómara: encontramos la misma insistencia humanista en la economía comercial y en la propiedad individual como base de la libertad civil, combinadas con el mismo desprecio a la condición servil del campesinado indígena. Las conclusiones que Matienzo sacó de su análisis fueron igualmente irreflexivas y burdas. Si por razón de su historia y su naturaleza los indios eran incapaces de disfrutar los frutos de la libertad cristiana, entonces se les habría de obligar a trabajar para los españoles. Tanto gustó a Matienzo esta idea que compiló un elaborado programa, en que proponía que a cada indio se le exigiese trabajar 140 días cada año, y sus servicios de asalariado serían para toda una variedad de autoridades. Al mismo tiempo que escribía, las minas de Potosí carecían de suficiente mano de obra. En un comentario revelador, Matienzo justificó estas obligaciones como un intercambio equitativo entre españoles e indios: "Démosles doctrina, enseñémosles a vivir como hombres, y ellos nos darán plata, oro o cosa que lo valen".[27] Ni el propio Gómara habría podido expresarse más concisamente.

Fue Toledo quien reunió las conclusiones de Gamboa y de Matienzo en un relato sumario de las declaraciones de los indígenas, que envió a Felipe II en 1572, citando a la vez el precedente inca y la naturaleza india como principal justificación del perentorio rigor de su general asentamiento del Perú. Para empezar, declaró que hasta las recientes conquistas de Túpac Inca Yupanqui (Pachakuti), los indios de los Andes "eran como behelrías sin que hubiese entre ellos ningún género de gobierno, sino que cada uno gozaba de lo que tenía y vivía como quería". Tal fue un periodo de guerras endémicas en que "cada uno era señor de su casa". Fue Túpac Inca quien creó el imperio, mediante una gran conquista armada, y después nombró a los *kurakas* que le pareció conveniente, trasplantando comunidades enteras. Aquí, el argumento esencial era que los incas sabían que "la inclinación y naturaleza de los indios era estarse holgazanes e ociosos". Para corregir este lamentable carácter, habían enviado a sus

súbditos a toda una serie de obras públicas, manteniéndolos siempre ocupados, su gobierno constantemente sostenido con el apropiado rigor. En realidad, sin una guía y un control firmes, los aborígenes se sentían perdidos, incapaces de conservar sus propias almas o su propiedad. Todo esto condujo la conclusión general de que, siendo tiranos los incas y *kurakas*, entonces Felipe II era, indiscutiblemente, el soberano legítimo del Perú. Además, el rey era libre de nombrar aquellos *kurakas* que le pareciera conveniente, de distribuir tierras a los españoles, y de apropiarse los tesoros locales. Y, de igual importancia, "la flaqueza de razón y poco entendimiento con algún temor" de los indios significaba que el rey tenía el deber de dictar leyes para su conservación y de aplicarlas "con cierto rigor", con objeto de impedir que aquéllos arruinaran sus tierras mediante la ociosidad y una indebida libertad.[28] De este modo, Toledo empezó por definir al Imperio inca como una tiranía basada en el temor; arguyó que la dirección del trabajo por el Estado era remedio necesario para la pereza de los aborígenes; y luego citó este precedente para justificar el despotismo colonial que proponía establecer. En este contexto, pese a sus protestas de preocupación cristiana por la salvación de los indios, Toledo tenía en vista fines esencialmente seculares. En su último informe a Felipe II, escribió: "El gobierno que los indios tenían antes que yo personalmente los visitase, era el mismo y muy poco más político que tenían en el tiempo de la tiranía de los incas". Gracias al reasentamiento en ciudades y a la continua vigilancia ejercida por los magistrados de distrito y los párrocos, iban ahora en camino de mejorar, aunque rara vez parecían dispuestos a recibir el cristianismo. Defendió sus medidas en términos inequívocos: "Para aprender a ser cristianos tienen primero necesidad de saber ser hombres y que les introduzca el gobierno y modo de vivir político y razonable". En suma, la civilización, es decir, la aculturación a las formas españolas, era necesaria antes de que se pudiese iniciar siquiera la tarea de la conversión.[29] Sin embargo, en todas las etapas de este largo viaje, eran inevitables la compulsión y el control, ya que sin cierta medida de temor, los indios, por razón de su falta de ambición de honores o de posesiones materiales, volverían a hundirse en la pereza, quedando en el nivel de la simple subsistencia. Si Toledo restauró una economía por orden en los Andes, fue porque temió que los estímulos del mercado, de los salarios y la propiedad no bastaran para atraer a los indios a trabajar para los españoles. El capitalismo mercantil en Perú, basado en la difusión del dinero como medida de valor, dependió así de la intervención del Estado para movilizar a los campesinos a prestar servicios en la industria minera y la agricultura comercial.

En retrospectiva, lo que resulta notable en el sistema toledano es, a la vez, su similitud y su contraste con el asentamiento de los franciscanos en la Nueva España, pues tanto en México como en Perú, la población indígena fue desarraigada de sus dispersos pueblos y concentrada en ciudades o grandes poblados, con el fin de promover la aculturación y la conversión. Además, los franciscanos y el círculo de Toledo profundizaron en la historia y la cultura indias para encontrar los medios más eficaces de transformar a los indios en un campesinado

católico. Como hemos visto, Mendieta tanto como Matienzo definieron a los indios diciendo que eran mejores para servir que para mandar: el castigo corporal y la compulsión eran necesarios para su gobierno. Pero mientras los franciscanos trataron de captar la esencia del pensamiento indio sobre la religión, dominando el náhuatl para crear una nueva literatura y una nueva historia, por contraste el círculo toledano se mostró obsesionado por las realizaciones materiales del Imperio inca, más preocupados por descubrir los medios de movilizar la mano de obra india, dando la prioridad a la aculturación por encima de la conversión. En último análisis, si los franciscanos interpretaron su misión como acontecimiento central en la historia de la Iglesia universal, Toledo se esforzó por transformar al Perú en la más rica posesión de la Corona española.

IV

En su último informe a Felipe II, Toledo se quejó de que su devoción al servicio del rey había hecho que lo acusaran de "tirano, mal cristiano y robador". Pese a sus logros, el rey no había contestado a sus cartas en los últimos años de su gestión; tampoco había recibido ninguna muestra del favor real. Quebrantada su salud por sus largos años en el cargo —tenía 66 años de edad al retirarse—, Toledo, después de la travesía del Atlántico, falleció al cabo de pocas semanas en España. Según rumores, en su audiencia con el rey, Felipe II lo censuró fríamente por sus duras medidas y, en particular, condenó la ejecución pública de Túpac Amaru. Sea cual fuere la verdad —no hay pruebas documentales en ningún sentido—, el rey ciertamente alentó al Consejo de Indias a perseguir a los ejecutores del testamento de Toledo con demandas del pago de los 50 000 ducados que el virrey se había apropiado de los fondos de la comunidad india para cubrir los gastos de su visita de cinco años a las mesetas. Dado que el asunto no se resolvió sino hasta 1597, hay cierta razón para pensar en el desagrado real. Además, el sucesor de Toledo como virrey, Martín Enríquez, avisó a Madrid que se había horrorizado al saber que Toledo no había llevado cuentas claras de sus gastos, de modo que era difícil seguir el flujo de los ingresos reales. Asimismo, Toledo con frecuencia había tomado decisiones sobre cuestiones importantes sin consultar a la Audiencia ni recibir la aprobación del Consejo de Indias, apresurándose a promulgar todo cuerpo de leyes y ordenanzas sobre tantos aspectos de la vida colonial que los futuros virreyes estaban destinados a ser simples ejecutores de su legislación.[30] Como remate, Toledo había fijado su escudo de armas al palacio virreinal: signo inequívoco de su imperiosa ostentación.

Si a Felipe II no le gustó el estilo del régimen de Toledo, ciertamente obtuvo, en cambio, grandes beneficios de sus resultados. El resurgimiento de Potosí dio a la Corona un extraordinario aumento de ingresos: el quinto cobrado sobre la producción de plata aumentó pasando de menos de 200 000 pesos a más de un millón de pesos durante el decenio de 1570.

Fue este inmenso y continuo flujo de metal el que rescató a la Corona de la virtual bancarrota y permitió a Felipe II financiar sus guerras en Europa. Sin la llegada anual de las flotas del tesoro de las Indias, habría sido imposible para la monarquía católica mantener su ejército en Flandes e intervenir en Francia y en Alemania.[31] Si la Corona española surgió como baluarte de la Contrarreforma y principal potencia de Europa durante los últimos decenios del siglo XVI, ello fue, en alto grado, por las duras medidas de Toledo o, dicho con mayor justicia, gracias a los esfuerzos y sufrimientos de los campesinos de los Andes que trabajaron en las minas de Potosí y de Huancavelica. Cualquiera que sea el veredicto de la posteridad, casi no hay duda de que Francisco de Toledo dejó una huella en Perú que, en diversos grados, duraría hasta el término del periodo colonial.

VII. EL PEREGRINO DE LOS ANDES

I

EN 1614, o por entonces, un viejo indio de cerca de 80 años según decía, retornó a su pueblo natal en la provincia de Lucanas, distrito del altiplano central del Perú. Nieto de un rey, algún día había vestido suntuosos ropajes, pero ahora, después de 30 años en el mundo sirviendo a Dios, al rey y a los pobres, sólo se cubría de andrajos. A su llegada descubrió que le habían quitado sus tierras y ocupado su casa. Observando que los campesinos del lugar eran maltratados por el corregidor español, sometidos a turnos de servicios forzados, al punto fue a quejarse a las autoridades, sólo para ser expulsado de la provincia por el corregidor, de acuerdo con el párroco. Airado ante el palpable desprecio de las leyes reales y las ordenanzas virreinales que trataban de proteger de abusos a los indios, decidió ir hasta Lima para presentar el caso al virrey y pedir que se pusiera remedio. Para acompañarlo en su jornada se llevó un caballo, un perro y su hijo joven, todos los cuales perdería en camino al descender por los pasos de montaña.[1]



Guaman Poma de Ayala en su último viaje a Lima

Las escenas que vio en camino no habrían podido ser más dramáticas. Al entrar en la

ciudad de Huancavelica, lugar de la gran mina de mercurio, vio que los capataces españoles golpeaban a los jefes indios, llamándolos perros y bestias; él añadió: “Le parecía que habían salido todos los demonios del Ynfierno a ynquietar a los pobres de Jesucristo”. La causa de todos los disturbios e insultos era que el turno de trabajo de la mina, la *mita*, estaba incompleto porque los corregidores habían convocado a los indios para sus propios fines, empleándolos para transportar vino hasta unos mercados lejanos. En otra parte, encontró a tres ancianas que habían huido de sus hogares de Huarochirí, porque el párroco del lugar, el doctor Francisco de Ávila, había iniciado una campaña colectiva para extirpar la idolatría, aprovechando sus poderes de visitador general para adueñarse de las propiedades de los naturales.[2] Notando que un español había exigido servicio gratuito de los indios con el propósito de tejer ropas para venderlas en Potosí, el viajero se lo reprochó, observando que las ordenanzas del virrey Toledo prescribían que todo trabajo de los indios debía ser remunerado por un salario. A esto, el español replicó que la legislación del virrey sólo concernía a los indios, y que él, como español, era hombre libre de hacer lo que le pluguiera. Si el cacique local no cumplía sus demandas de trabajo, perdería su cargo e iría a parar a prisión. En cuanto a su interlocutor, era sólo un “pleitista”, un picapleitos o, como dijo un sacerdote, un “santito ladinejo”, es decir, un beato indio hispanizado. En este punto, Guaman Poma de Ayala informó al español que él descendía de grandes señores incas, que su madre era una reina y que don Melchor Inca, que recientemente se había aposentado en España, era pariente cercano suyo. Su padre había servido durante toda su vida a Dios y a Su Majestad el rey. Esto fue seguido por una extraordinaria declaración: “Yo también como *guaman*, rey de las aves Buela más y balgo más […]” También era Poma, el león, el rey de los animales, y Ayala, fiel caballero de Vizcaya, y Chava, espada, cruel contra los tiranos. Obviamente desconcertado, pero debidamente impresionado con esta resonante declaración, el español le aconsejó que fuera a Castilla para obtener del rey una recompensa por todos sus servicios.[3]

Al llegar a Lima, hambriento y sin un centavo, Guaman Poma no encontró un abrigo inmediato, y tuvo que buscar refugio en una iglesia. Aunque encontró algunos medios de sustento, el acceso al virrey le resultó mucho más difícil de lo que había imaginado, especialmente porque carecía de todo medio de sobornar a los guardias y a los funcionarios menores. El resultado fue que, cansadamente, concluyó su relato con la amarga reflexión de que “el mundo estaba al revés”, y que en Perú “es señal que no ay Dios y no ay rey. Está en Roma y Castilla”. Si por justicia se entendía castigar a los pobres, entonces por todo el país había justicia en abundancia. Mas para los ricos no había justicia, ya que ningún castigo caía sobre sus crímenes.[4]

No se sabe lo que fue de Guaman Poma de Ayala después de su inútil viaje a Lima. Aun si era 10 o 15 años más joven de lo que afirmaba, su vida iba acercándose, obviamente, a su fin. Sin embargo, desde la perspectiva de la posteridad, su viaje a Lima no dejó de tener consecuencias. Pues al parecer se le permitió presentar al virrey o a su secretario un grueso

manuscrito de 1 190 páginas en folio, con 496 ilustraciones, intitulado *Nueva corónica y buen gobierno*, que luego fue enviado a España, aunque más como curiosidad que como escrito político. Después probablemente fue comprado por el embajador de Dinamarca, ya que fue depositado en la biblioteca real de Copenhague, donde aún se encuentra, sin que el mundo se enterara hasta que fue "descubierto" en 1895. Publicado después en facsímil, el mundo de la cultura tuvo que esperar hasta 1973 antes de obtener una edición que aplicara las modernas reglas de puntuación a la prosa confusa y extravagante de Guaman Poma y, de mayor importancia, que ofreciera una traducción de sus frecuentes interjecciones en quechua, con ocasionales frases en aymará. Por ello, sólo en los últimos años se ha llegado a reconocer la verdadera importancia de Guaman Poma. Pues lo que ofreció al rey de España fue una historia del Perú desde la creación, una denuncia apasionada del mal gobierno de su país después de la conquista española, con proposiciones de reforma. Ante todo, la *Nueva corónica* da al lector moderno una oportunidad sin paralelo de escuchar el testimonio de un indio semiculto, hispanizado, que escribía con toda confianza, sin censura, acerca del Perú y de su pueblo.

Guaman Poma, durante muchos años intérprete y ayudante de visitadores, magistrados y sacerdotes españoles, participó en la gran investigación de la historia y el gobierno de los incas, iniciada por Toledo en el decenio de 1570, experiencia decisiva en su formación cultural, pues le enseñó cómo compilar y presentar información basada en fuentes indígenas.[5] Al mismo tiempo, demostró una buena comprensión de la doctrina cristiana y de las ordenanzas de Toledo, adquirida sin duda por medio de sermones y las sesiones de la Corte. Miembro de la nobleza provinciana y no de la élite cuzqueña, Guaman Poma obviamente se educó a sí mismo, habiendo llegado a obtener un dominio imperfecto de la lengua española. Sin embargo, cualesquiera que sean sus faltas gramaticales, casi cada página de la *Nueva corónica* da prueba de una inteligencia poderosa, frecuentemente mordaz, y sus fallas de estilo quedan más que compensadas por la originalidad de su sustancia: el viaje del autor a Lima figura entre las narraciones más vívidas de la literatura hispanoamericana.

II

Ningún aspecto de la *Nueva corónica* fue más original o sorprendente que su descripción de la temprana historia del Perú, pues mientras casi todas las crónicas españolas adoptan la perspectiva de la élite cuzqueña, suponiendo que los naturales del Perú vivían en estado de salvajismo antes de la llegada de los incas, Guaman Poma trazó audazmente una secuencia nada menos que de cuatro edades de desarrollo cultural antes de la aparición de Manco Cápac. Basándose en la cronología bíblica, aunque con ciertas desviaciones, postuló un millón de años después de la creación de Adán, pero fijó el comienzo real de la historia del Nuevo Mundo en la llegada de un descendiente de Noé, cierto tiempo después del Diluvio. Siguieron

entonces cuatro edades que cubrieron alrededor de 5 300 años, el equivalente de las tres épocas bíblicas iniciadas respectivamente por Noé, Abraham y David. Estas épocas eran descritas en función de una ascendiente complejidad social, de modo que si al principio los hombres vivían en la selva y en cavernas, cazaban para alimentarse e iban desnudos, en la segunda etapa; aunque todavía relativamente bárbara, desarrollaron la agricultura y establecieron asentamientos fijos. En la tercera edad aparecieron reyes que emitieron leyes, y la población de los Andes empezó a llevar ropas. Finalmente, en la última etapa de este plan, correspondiente a la época bíblica inaugurada por el rey David, estos reyezuelos construyeron fortalezas y se dedicaron a la guerra. He aquí, pues, un esquema de desarrollo evolutivo que recuerda al que fue planteado por Cicerón y aplicado por Las Casas al Nuevo Mundo. La existencia contemporánea de salvajes en las selvas amazónicas, alrededor de los Andes, obviamente ofrecía a cualquier observador la base de semejante contraste; lo sorprendente es que Guaman Poma atribuyera a cada etapa unas características sociales y políticas particulares. Además, toda la secuencia histórica, que duraba desde el Diluvio hasta la encarnación de Cristo, fue definida por Guaman Poma como un periodo en que los naturales del Perú no practicaron la idolatría y adoraron al único Dios verdadero, aunque confusamente concebido. Y, de no menor importancia, practicaron una moral estricta, obedeciendo los 10 mandamientos y castigando todos los pecados con gran severidad. Una vez más, dado que los alimentos comunales eran la regla, nadie pasaba hambre, especialmente porque al nacer cualquiera, varón o hembra, se le asignaba un lote de tierra para su subsistencia, y la comunidad asumía la responsabilidad de alimentar a los ancianos, los enfermos y los huérfanos.[6] En suma, por implicación, Guaman Poma pintó una sociedad humana en el temprano Perú gobernada por los dictados de la ley natural; la práctica de la virtud no era obstaculizada por los efectos del pecado original ni por la intervención del demonio.

Huelga decir que la corrupción entró en el paraíso andino mucho antes de la llegada de los españoles. Esencialmente, Guaman Poma afirmó que fue el primer inca, Manco Cápac, y aún más su madre y esposa, Mama Ocelo, mujer célebre por su inmoralidad, quienes introdujeron la idolatría en el Perú, poniendo así el país, efectivamente, en manos del demonio. El imperio que crearon se estableció por la fuerza de las armas, e impuso pesadas cargas a sus súbditos. Por ello, el maligno gobierno de los *amarus*, las serpientes-demonios, fue una tiranía. Sin embargo, estos sombríos acontecimientos, que ocurrieron en los años anteriores al nacimiento de Cristo, fueron mitigados en sus efectos por la misión apostólica de san Bartolomé, quien llegó a Perú durante el reinado del segundo inca, a predicar el Evangelio, obrar milagros y legar a la posteridad como testimonio de su misión la célebre cruz de Carabuco, que aún existía por la época de la conquista española. Tan duradera fue la influencia de sus enseñanzas que Viracocha Inca trató de abolir la idolatría en el Perú. No todos los gobernantes fueron tan benévolos, y Guaman Poma escogió a Pachakuti —habitualmente descrito como sabio legislador— como brutal tirano, cuyo reinado fue manchado por crueles conquistas, peste y

gran mortandad, enviados del cielo para castigar al país por sus pecados.[7] Es difícil saber si fue su condición de noble provinciano o bien su empleo como intérprete durante la visita toledana lo que llevó a Guaman Poma a adoptar tan hostil opinión de los incas. Sea como fuere, es una interpretación de la historia aborigen, planteada por un indio que a primera vista parece haber estado en total desacuerdo con la versión idealizada que había hecho la élite cuzqueña.

Aunque Guaman Poma condenó a los incas por su idolatría y su tiranía, describiendo con cierto detalle sus sacrificios anuales de mujeres y de niños a los dioses, también se tomó el trabajo de subrayar que siguieron observando gran parte de la moral y de las admirables prácticas de las primeras edades de la sociedad indígena. En particular, llamó la atención del lector hacia las leyes de los incas, que establecían severos castigos por faltas a la moral: delitos como el adulterio eran castigados con la muerte, y la embriaguez era tratada como delito. Asimismo, insistió en que la comunidad seguía cuidando de los ancianos, los enfermos y los pobres, de una manera no conocida entre los cristianos. En suma, Guaman Poma pintó al Estado inca como una tiránica imposición sobre una sociedad indígena que en muchos aspectos importantes conservaba su integridad y su cohesión originales. Más aún, si consideramos que Guaman Poma decidió terminar su vasto manuscrito, no con el relato de su viaje a Lima, última sección que escribió, sino con una extensa descripción del año agrícola, con su ciclo de labores mensuales y estacionales que ofrecen una imagen de la vida buena, del hombre trabajando en armonía con la naturaleza y con sus congéneres, bendecidos por los cielos sus esfuerzos por el bien común, hemos de concluir que su propósito esencial fue descubrir la virtud y el valor naturales de la vida y la sociedad indias. Esta idea queda resumida en su exclamación: “Como los yndios antiguos fueron mucho más cristianos. Aunque eran ynfieles, guardaron los mandamientos de Dios y las buenas obras de misericordia; sacándole las ydolatrías fueron cristianos”. De hecho, Guaman Poma identificó aquí el cristianismo con una forma de religión natural, como la observancia del derecho natural y el culto del único Dios verdadero como características definitorias.[8]

En contraste con este pasado andino ideal, la época actual fue descrita como época en que todo estaba “al revés”. Las causas de este triste estado de cosas se debían a la conquista española y a la forma de gobierno después establecida. Para mostrar la avaricia de los conquistadores, Guaman Poma hizo una satírica pintura de Pedro de Candia tratando ávidamente de comer oro. Asimismo, pintó varias escenas de crueldad y violencia de los conquistadores, mostrando las torturas de cautivos, la violación de mujeres y el ataque general a la población sometida. Al mismo tiempo, se tomó trabajos para mostrar que Francisco Pizarro era analfabeto: señal de que no era apto para gobernar. Muchos de los conquistadores eran simples plebeyos, frecuentemente judíos o griegos, dispuestos a rebelarse contra la Corona, hombres condenados por el Todopoderoso por sus crímenes, quienes por no haber devuelto los bienes que habían robado a los indios se achicharrarían en el fuego del infierno

por toda la eternidad. Una vez más, es difícil determinar las fuentes precisas de estas condenas. En su incompleta versión de la Conquista, Guaman Poma al parecer se basó en la crónica de Agustín de Zárate. Pero su narración está llena de errores, algunos de ellos resultado sin duda de la ignorancia; otros (podemos sospechar), efecto de malicia, ironía o prejuicio. ¿Por qué aparece tantas veces Pedro de Candia, el artillero griego, en su versión? El hecho de que diga que Vicente de Valverde, fraile que acompañó la primera expedición de Pizarro, fue franciscano y no dominico acaso se derivara de la convicción de que el primer predicador del Evangelio cristiano en el Perú debía ser un discípulo de san Francisco. ¿Fue ironía o inadvertencia la que le hizo llamar Gonzalo *Pizarro* de Oviedo al cronista general de las Indias, hombre conocido por su desdén a los naturales del Nuevo Mundo? Por lo demás, es claro que Guaman Poma se basó en las doctrinas de Las Casas, transmitidas a él sin duda en sermones o en conversación con los frailes a quienes trató.[9] La vida en las parroquias del altiplano era frecuentemente solitaria, y la compañía de un inteligente e inquisitivo intérprete indio no siempre era de rechazar; gran parte de la cultura española fue transmitida en conversaciones y relaciones sociales.

La condena de la conquista no constituye un rechazo del régimen español. Así como los colegiales de Santa Cruz de Tlatelolco, que ayudaron a Sahagún a establecer la versión india mexicana de la conquista, así también Guaman Poma trató de pintar ese acontecimiento como una *translatio imperii* libremente aceptada, afirmando que era su propio abuelo, identificado como la “segunda persona” del emperador Huáscar, quien encabezó una embajada a Tumbes para informar a Pizarro que su señor reconocía pacíficamente a Carlos V como señor y soberano del Perú. Alegremente transmitió la versión de que durante el sitio de Cuzco, cuando las fuerzas de Manco Cápac superaban grandemente en número a los españoles, aparecieron la Virgen María y Santiago, ayudando a los conquistadores a rechazar el ejército indio. En realidad, Guaman Poma confesó que debido a esta clara expresión de la voluntad del cielo, los indios permanecieron leales a la Corona durante todo el ulterior ciclo de guerra civil y rebelión.[10] El padre de Guaman Poma luchó al lado de Almagro contra los Pizarro y después ayudó a reprimir varias revueltas, especialmente la que fue encabezada por Hernández Girón. En pocas palabras, el mandato del cielo había pasado de Cuzco a Roma y Castilla, convicción que hace a Guaman Poma saludar al Rey Católico como Inca universal, “segunda persona” del papa, Vicario de Cristo en la Tierra. Ya como anticipación de esta monarquía universal unificada, los tres reyes habían adorado a Cristo en el establo de Belén, reyes identificados por Guaman Poma como Baltazar el español, Gaspar el negro y Melchor el indio. En un burdo mapa trazado para ilustrar esta idea, dividió el mundo en cuatro partes, siguiendo el modelo del Inca Tahuantinsuyo: Castilla en el centro, equivalente de Cuzco, rodeada por los cuatro reinos de Roma, Guinea, Turquía y las Indias. En cambio, en otro mapa que ilustra la relación del Perú con Castilla, colocó a las Indias por encima de España, como la mitad superior, dividiendo así la monarquía católica en dos mitades según la división social básica de todas

las comunidades peruanas. En este contexto, debe notarse que interpretó el significado de *Indias* como forma abreviada de *tierra en el día,* o, por extensión, la “tierra del Sol”, la antigua deidad inca.[11]

Si el Rey Católico era reconocido así como el Inca universal, sólo podía esperarse que sus representantes en el Perú, la sucesión de los virreyes, fuesen descritos como gobernantes sabios y justos, preocupados por el bienestar de sus súbditos. En realidad, sólo el gobierno y la persona de Francisco de Toledo parecen haber dejado una impresión duradera en Guaman Poma. A lo largo de la *Nueva corónica y buen gobierno*, hay repetidas referencias a este virrey, quien fue elogiado por su decisión de residir en Cuzco, pero más aún por sus ordenanzas que salvaguardaron la posesión india de la tierra, prohibieron a los españoles vivir en los poblados indígenas e insistieron en que todo trabajo hecho por los indios para el sector español debía recibir un salario. En particular, Guaman Poma elogia a Toledo por su intento de conocer las leyes de los incas, y llega a afirmar que los elementos más benéficos de las ordenanzas de Toledo se derivaron del precedente inca.[12] Aquí lo notable es el grado de familiaridad con la legislación virreinal que Guaman Poma mostró, y su disposición a apelar a tales leyes al criticar la explotación de los indios por los corregidores.

Sin embargo, esta evaluación relativamente favorable de las medidas de Toledo ha de equilibrarse contra un candente ataque a la orden del virrey de reubicar a la población. Los antiguos sitios y poblados de los naturales no habían sido fijados al azar, afirma Guaman Poma, sino que antes bien se derivaron de una cuidadosa inspección de jueces y astrólogos, quienes por su prolongada experiencia y sus estudios conocían las cualidades particulares del terreno y el clima de cada distrito del muy variado paisaje de los Andes. En general, para residencia permanente habían escogido los lugares situados a cierta altura y que probablemente serían saludables. Por contraste, los visitadores de Toledo carecían de toda comprensión de las necesidades de los indios y construyeron poblados en zonas bajas, insalubres, colocando los sitios, a menudo, a considerable distancia de los campos de cultivo. El resultado inevitable fue que los indios reunidos en estos poblados fueron víctimas de la peste y del hambre: su concentración misma los hacía más vulnerables a estas plagas. Además, el declinar de la población, combinado con la introducción del ganado europeo, hizo que ya no fuera posible mantener los canales de agua de gran longitud que habrían permitido regar las terrazas de las faldas de las montañas. En suma, Guaman Poma ofreció una persuasiva crítica del programa toledano, que la investigación moderna ha confirmado en sus puntos esenciales.[13] Y, de no menor importancia, enérgicamente condenó la ejecución de Túpac Amaru como acto de injusticia, arguyendo que Toledo negó todo proceso al inca y al sentenciarlo a muerte excedió, con mucho, los límites de su autoridad, ya que sólo un rey tiene el derecho de juzgar a otro. En realidad, tan candente fue la reprobación de Felipe II a Toledo, a su regreso a España, que el culpable virrey murió muy pronto, abrumado por el pesar y la vergüenza.[14] El relato que hace Guaman Poma de esta dramática escena señala la existencia de

una tradición muy difundida, en gran parte inspirada, sin duda, por la indignación causada por la ejecución de Túpac Amaru, y fortalecida por la renuencia a aceptar que el Rey Católico, fuente de la justicia terrenal, pudiese condonar las acciones de su virrey.

III

En la segunda parte de su obra, intitulada *Buen gobierno,* Guaman Poma efectuó, por decirlo así, una visitación general del Perú y luego, considerando la presentación de su texto escrito a Felipe III, ofreció remedios. El cuadro que presentó no puede estar en colores más sombríos. Dos generaciones después de su conquista, Perú constituía un mundo puesto de cabeza, con todo “al revés”, un país saqueado y atormentado por gobernantes extranjeros, en que las autoridades constituidas conspiraban activamente para explotar, corromper y destruir a sus infortunados súbditos. Pese a las ordenanzas en sentido contrario, los encomenderos seguían exigiendo que se les enviaran indios para prestar servicios personales en la ciudad y esperaban ser tratados como si fueran los incas cuando visitaban los distritos de sus tributarios. Sin embargo, para entonces los principales opresores de la población india eran los corregidores, los magistrados de provincia que, aunque sólo se les pagara un salario anual de 1 000 o 2 000 pesos, esperaban acumular ganancias de cerca de 50 000 pesos por sus cinco años en el cargo. Encargados de cobrar el tributo, empleaban a los indios de su jurisdicción en toda una variedad de tareas, que iban desde tejer ropas hasta cultivar coca y transportar bienes a los campos mineros, todo ello con el pretexto de satisfacer las evaluaciones fiscales de las comunidades sometidas. También eran los corregidores los responsables del envío de las levas de *mita* a Potosí y Huancavelica, donde, sin reposo adecuado ni tratamiento médico, muchos indios morían de accidentes o envenenamiento con mercurio. Toda resistencia a las incesantes demandas de mano de obra era sofocada mediante el látigo y la prisión, y todo recurso a la protesta violenta era reprimido con ejecución inmediata. Asimismo, los intentos de los caciques indios por proteger a los naturales tenían por respuesta la coerción o la confiscación de sus bienes. Cuando el principal discípulo de Guaman Poma, un cacique llamado Cristóbal de León, se negó a colaborar en las exacciones de los magistrados, fue a parar a prisión y su casa fue incendiada. Y tampoco la Iglesia ofrecía ninguna ayuda a los naturales del Perú, ya que, si hemos de creer al relato de Guaman Poma, el clero parroquial, tanto secular como religioso, colaboraba muy de cerca con sus magistrados provinciales e igualmente trataba de emplear mano de obra indígena en su propio provecho.[15] Una vez más, toda protesta era brutalmente suprimida: los visitadores de los obispos simplemente eran comprados.

Por todo el texto corre una preocupación casi obsesiva por la explotación sexual de las indias por los españoles. Las propensiones de los conquistadores a este respecto están bien

documentadas en otras fuentes, las cuales atestiguan que ni siquiera las esposas e hijas de los principales incas estaban a salvo de ser violadas. Pero Guaman Poma afirmó que las indias que eran enviadas a las casas de los corregidores y los encomenderos, a trabajar como sirvientas o a tejer telas, eran igualmente víctimas. Un problema muy similar ocurría en los tambos, posadas de los caminos, en que los viajeros españoles a menudo apaleaban a los indios encargados de su mantenimiento y atacaban a sus mujeres. En cuanto a los clérigos, Guaman Poma los pinta como auténticos sátiros, que a veces tenían verdaderos harenes de indias, con quienes engendraban hijos ilegítimos. Bajo pretexto de instrucción en la doctrina o de tejer tela, los párrocos llamaban a las mujeres del lugar a sus residencias sólo para corromperlas.[16] Por último, hasta los esclavos negros a menudo ayudaban a sus amos españoles en el maltrato y abuso a los indios.

El resultado inevitable de esta omnipresente opresión fue la profunda desmoralización del indio peruano, desmoralización que se expresó en un nuevo vicio: la adicción al alcohol. Guaman Poma estaba consciente de que en los Andes los ritos de la religión popular siempre habían sido acompañados por un generoso consumo de *chicha,* y en realidad afirmó que la embriaguez era, habitualmente, ocasión de la idolatría: tan íntima así era su asociación con la religión aborigen. Pero mientras los incas habían castigado severamente la embriaguez, ahora ésta se había convertido en regla, tanto de caciques como de plebeyos. Los efectos de esta desmoralización eran bien claros. Para escapar de las cargas de las levas de trabajo muchos indios abandonaban sus familias y pueblos, buscando refugio y empleo en los campamentos mineros de ciudades españolas, o en provincias lejanas. Los *mitayos* enviados a Potosí a menudo no volvían a su hogar. Muchos naturales preferían volverse *yanaconas,* término empleado por Guaman Poma para describir a aquellos indios que se volvían sirvientes de los españoles, frecuentemente adoptando el atuendo europeo, o que se asentaban en fincas españolas como trabajadores, gozando de la protección del terrateniente ante los magistrados provinciales. Asimismo, las muchas mujeres que habían sido corrompidas por los españoles a menudo se entregaban a la bebida: algunas se volvían simples prostitutas y otras se apareaban con mestizos, negros y españoles pobres, produciendo una casta igualmente numerosa de mestizos que, a su vez, buscaban mujeres aborígenes. Por tanto, no era de sorprender que la población aborigen del Perú estuviese desapareciendo con rapidez. En los distritos en que, en tiempos de los incas, habían florecido y se habían multiplicado 1 000 tributarios, a menudo sólo quedaban unos 100, languideciendo en la pobreza y la desesperanza.[17]

En una imagen gráfica, Guaman Poma pintó, víctima del terror, a un indio rodeado por una serpiente-dragón, un león, un zorro, un tigre y una rata, todos los cuales tratan de destrozarlo: estos animales son los rapaces símbolos, respectivamente, de los magistrados de provincia, los encomenderos, los párrocos, los viajeros españoles y la nobleza indígena. En otra parte, comparó al Perú con la tierra de Sodoma y Gomorra, aguardando el fuego del cielo para consumirlas por sus iniquidades. Al describir los sufrimientos de los indios, se sintió movido

a invocar al profeta Habacuc, exclamando: “Señor, ¿hasta quando daré bozes y no me oyrás? Señor, ¿hasta quándo clamaré y no me rresponderás?” Guaman Poma invitó a los indios del Perú a unirse con los profetas de Israel y pedir clemencia y liberación a Dios. En este contexto, hemos de preguntarnos si Guaman Poma había leído más adelante el mismo capítulo de Habacuc, ya que en el mismísimo primer capítulo del cual citó, el Señor responde al profeta declarando que para castigar a Israel levantará a los caldeos, ese “pueblo cruel y feroz”: “más ligeros que leopardos son sus caballos, más vivaces que lobos de noche”, que como águilas caerán sobre el Pueblo Elegido para esclavizarlo. En esta imagen, los indios peruanos pudieron verse así identificados como una nueva Israel oprimida por los agentes de las tinieblas. Ciertamente, en siglos posteriores los jefes indios clamarían por un Moisés que los sacara de la esclavitud. Sin embargo, a corto plazo, Guaman Poma estaba más animado por una resignación estoica que por una profética esperanza de liberación; y repetidas veces concluye su relato de la opresión repitiendo: “y no hay remedio” —estribillo justificado a su vez por la sombría frase: “En cada hombre y en cada casa embía Dios al mundo su castigo”—.[18]

Subrayar la calidad profética de Guaman Poma y extraer de su voluminoso texto una denuncia total del régimen español, denuncia que recuerda las de Las Casas, es limitarse a presentar un solo aspecto de su obra. Pues todo un mundo pasa por su crónica, descrito a veces con consumada ironía. Maliciosamente, Guaman Poma nos informa de la calidad del quechua hablado por los predicadores renombrados en otras partes por su dominio de la lengua aborigen, y registra las conversaciones domésticas de los magistrados españoles, con inimitable sarcasmo. Al mismo tiempo, inserta canciones de amor y plegarias en quechua, frecuentemente de rara belleza, aun en traducción. Además, por muy severa que sea su condena general a las autoridades coloniales, cuando llega a hablar de individuos se apresura a mencionar varios ejemplos de corregidores y de otros españoles que eran a la vez justos y generosos en su trato con los indios. Asimismo, cita varios casos de sacerdotes devotos y austeros que dedicaron sus vidas al servicio de su grey indígena, sin dar nunca motivo de queja. En realidad, su propio medio hermano, el mestizo Martín de Ayala, fue un sacerdote que dedicó su tiempo a la plegaria y la penitencia, a servir a los pobres y afligidos en el hospital de Huamanga. Al hablar de los religiosos, Guaman Poma trazó una clara distinción entre los miembros de las distintas órdenes, condenando en general a los dominicos, los agustinos y los mercedarios por su orgullo, su violencia y su maltrato a los indios, en tanto que elogiaba a los jesuitas y los franciscanos; de estos últimos dice: “Los dichos reverendos padres, todos ellos son sanctos y cristianísimos, gran ubedencia y umildad y caridad, amor de prógimo y limosnero que quiere y ama muy mucho a los pobres de Jesucristo”.[19]

Como lo ponen en claro los términos en que Guaman Poma hizo su acusación de las autoridades coloniales, su denuncia no entraña ningún rechazo del régimen español, y aún

menos del cristianismo. Siendo joven, había servido como intérprete o ayudante de Cristóbal de Albornoz, visitador eclesiástico responsable de la supresión del movimiento *Taki onquoy* en Huamanga, movimiento nativista que había predicado el retorno a los antiguos dioses. En su texto, Guaman Poma siempre tuvo cuidado de condenar el culto de los *huacas* como idolatría. Y, más importante aún, obviamente fue influido por la prédica de los franciscanos y concibió el Evangelio cristiano en términos franciscanos, como ayuda para los pobres y los afligidos de este mundo, observando que "Nuestro señor Jesucristo se hizo pobre y humilde, para ajuntar a traer a los pobres pecadores". Si criticó al clero del Perú con tanta energía fue porque éste había traicionado el Evangelio, actuando en cambio como servidor de Mammón. Dado que el propio Cristo había abandonado a Su Majestad divina para traer la luz a los pobres, ¿cuánto más no debieran sus apóstoles dejar toda carga mundana para predicar mejor el Evangelio? En este contexto, Guaman Poma advirtió que él mismo, aunque noble por cuna y vocación, había decidido vestirse como hombre del pueblo, vivir entre los pobres para observar sus sufrimientos y la injusticia con que se les trataba.

> Para dar fe desto, conbenía escriuir como sentenciador de ojos y a uista cómo se a prociguido primero de mí. Que para ello me hize pobre, metiéndome en los demás pobres, que ací conbenía para este efeto, de cómo se saue que al pobre menosprecia los rricos y los soberbiosos sobre ellos, pareciéndole que adonde está el pobre no está ay Dios y la justicia. Pues a de sauerse claramente con la fe que adonde está el pobre está el mismo Jesucristo; adonde está Dios, está la justicia.[20]

Guaman Poma adoptó hasta tal punto el cargo de profeta que no se limitó a denunciar la opresión y la corrupción, sino que se presentó como Servidor Sufriente, el profeta perseguido por su testimonio, como otro Cristo.

Sin embargo, su aceptación del cristianismo y su lealtad a la Corona no impidieron a Guaman Poma hacer una defensa de los intereses de su clase y su linaje, la nobleza provinciana indígena, a la que, en términos ya establecidos por Las Casas, definió como "sólo los yndios son propietarios ligítimos que Dios planto en este rreyno". De ahí se seguía que los encomenderos eran simples *mitimac*, es decir, colonos extranjeros, carentes de los derechos ancestrales de los aborígenes. Sea como fuere, muchos de los conquistadores habían sido simples plebeyos, frecuentemente judíos, moros y otros extranjeros, y sus pretensiones de recibir derechos y tributos y trabajo gratis como recompensas por la conquista eran totalmente infundadas, ya que los últimos incas habían aceptado pacíficamente la soberanía de Carlos V. Fue esta visión de un Perú esencialmente indígena la que llevó a Guaman Poma a contrastar las virtudes relativas de europeos y africanos con los vicios absolutos de los españoles y negros nacidos en el Perú, describiendo a los criollos así: "son brabos y soberbiosos,

haraganes, mentirosos, jugadores, avarientos, de poca caridad, miserables, tranposos, enimigos de los pobres yndios y de españoles. Y ancí son los criollos como españoles, peor que los mestizos”.[21] Dado que todos los españoles eran intrusos, simples extranjeros, de ahí se seguía que los magistrados de provincia y el clero parroquial sólo gozaban de una autoridad transitoria y en ningún sentido podía considerarse que estuviesen dotados de derechos duraderos o legítimos a sus cargos.

Pese a su preocupación por los pobres y los humildes, Guaman Poma adoptó una actitud aristocrática, declarando que “el hombre haze la casta […] cin buena sangre y cin letra, no se puede rregir ni governar la letra de Dios y leys destos reynos ni será obedecido ni rrespetado”. Sólo la clase a la que describe como los “caciques principales” era la de los gobernantes legítimos del Perú, recibían su autoridad de Dios y había sido confirmada por el Rey Católico, el Inca universal. En este contexto, observó que aunque Cristo “quizo ser pobre pero no quizo salir de jente baja sino de la casta de rreys […]”, la casa real de Judea. Una vez más, el argumento general coincidía con su caso personal; pues Guaman Poma afirmaba ser descendiente de los Yarovilcas de Huánuco, los antiguos reyes de Chinchasuyo, que después de la conquista por los incas recibieron altos cargos. Su propio abuelo o bisabuelo, Guaman Chava-Yarovilca, había servido como “segunda persona” al Inca Túpac Yupanqui. Su madre, Juana Curi Ocelo, era hija de ese emperador. Cierto es que no podía comprobar ninguna de esas pretensiones y que bien podrían ser infundadas. Su padre, Martín Guaman Mallqui de Ayala, al parecer participó en las guerras civiles; su madre tuvo un hijo mestizo del conquistador Luis Avalos de Ayala. No es clara la posición de la familia, ya que aunque se han descubierto pruebas documentales que muestran que Guaman Poma actuó como lugarteniente general del corregidor en su natal provincia de Lucanas, también revelan que en una ocasión fue denunciado como simple plebeyo que se hacía pasar falsamente por cacique.[22] Sea como fuere, Guaman Poma ciertamente se consideraba portavoz de la nobleza hereditaria del Pero, y denunció los intentos de los españoles por nombrar caciques a comunes, acusando a estos últimos de embriaguez y opresión.



Guaman Poma de Ayala presenta su crónica a Felipe III

Al final del *Buen gobierno,* Guaman Poma describió una imaginaria audiencia en que

conversó con el rey Felipe III, “monarca del mundo”: le presentó su crónica y le ofreció consejos sobre el modo en que Perú podía volver a la prosperidad y el orden. El rey empezó por averiguar la razón de que la población se hubiese multiplicado en tiempo de los incas, pero ahora iba reduciéndose, abrumada por la pobreza. Como respuesta, Guaman Poma recomendó que los magistrados españoles fuesen excluidos de todo trato con la población aborigen, dejando su gobierno enteramente en manos de los caciques. El siguiente paso sería limitar a los españoles a las ciudades, devolver la tierra a las comunidades indígenas y procurar el retorno de todos los naturales a los pueblos de origen. En adelante, ningún indio tendría que ofrecer servicios personales a ningún español. Obviamente, tan drástica reorganización requeriría una visitación general, cuyo texto y guía debía ser la *Nueva corónica y buen gobierno*. Para que este plan fuese practicable, era necesario que la nobleza indígena se pusiera a la cabeza, adoptara ropas españolas y aprendiera a leer y escribir, en tal forma que administrara las leyes de las Indias y diera un ejemplo cristiano a su pueblo. Y, de no menor importancia, los indios debían poder ordenarse para el sacerdocio. Aunque los magistrados y el clero españoles se burlaran de la calidad de la inteligencia de los naturales, sus burlas brotaban del interés egoísta y el prejuicio, pues la experiencia había mostrado que los naturales del Perú eran capaces de practicar todas las artes, artesanías y profesiones de los españoles. En realidad, no había nadie a quien las autoridades temieran más que a un indio educado, contra quien invariablemente se confabulaban para denunciarlo como “pleitista”, simplemente porque conocía sus derechos de ley. Con la restauración de la autoridad de la nobleza indígena podrían darse pasos para recuperar las virtudes sociales del país, casi perdidas, de obediencia, cooperación y compasión. Después de todo, en tiempos de los incas “ni los yndios de Gran China *(sic)* ni de México ni otra generación del mundo, cino son estos yndios del Pirú […] Tenía tanta ubediencia como los frayles franciscanos y los rreverendos padres de la Compañía de Jesús”. La indebida libertad introducida por los españoles había acabado con la cooperación social, llevando al descuido de los enfermos y los ancianos. Pero con la nobleza indígena otra vez al frente, libre sin duda de aplicar su autoridad con los castigos habituales, podría restaurarse el antiguo orden.[23] Como lo hemos notado, el hecho de que Guaman Poma decidiera poner fin a su crónica con una descripción del calendario agrícola de las labores mensuales confirma su nostalgia de su edad de oro, ya remota en la historia peruana. Sólo podría alcanzarse el futuro ideal mediante un retorno al pasado; la Tierra Prometida era más un recuerdo que una perspectiva.

IV

Despertada por el trauma de la conquista y por el obvio desprecio con que los conquistadores consideraban sus conocimientos y sus talentos, la élite indígena intentó desesperadamente

asimilar la lengua y la religión españolas y también conservar ciertas corrientes de su propia cultura. En particular, trató de salvar del olvido los testimonios históricos, y afirmar el valor de la moral del país. Como lo demuestra el caso de Guaman Poma, por medio de una positiva confesión de cristianismo, la élite indígena encontró los conceptos que le permitieron hacer una defensa aceptable de su identidad social. En tanto que los campesinos podían evadir el desafío de la aculturación mediante una mezcla de resignación estoica y de disimulo, por contraste los nobles indígenas se encontraron en contacto constante con las autoridades coloniales y otros españoles, pues estaban obligados a actuar como intermediarios y a la vez como ayudantes. Los mismos que organizaron la liturgia católica para el clero también habían de tolerar el mantenimiento de ritos paganos entre sus comunidades. A veces, la tensión resultó intolerable, pero, para los más intelectuales, el resultado fue una fructífera adaptación de ciertos temas cristianos a los conceptos aborígenes.

La escala del desafío a la élite indígena puede calcularse por un texto en quechua conocido hoy como *Dioses y hombres en Huarochirí* (1598), colección de testimonios compilada por Francisco de Ávila, sacerdote mestizo preocupado por la supervivencia de la idolatría en su parroquia. Sus informantes reconocieron libremente que muchos de los aldeanos continuaban adorando a sus antiguos dioses, especialmente a Pariacaca, principal montaña del distrito. Muchas de las fiestas cristianas que decidían celebrar coincidían con el antiguo calendario de los ritos celebrados en honor de sus deidades. Algunos informantes creían que los indios que se aferraban a las viejas costumbres eran bendecidos con más progenie que los indios que aceptaban las indicaciones del sacerdote. Pero este documento también es testimonio del conflicto mental que las exigencias rivales del cristianismo y del paganismo podían generar en los espíritus indígenas, especialmente en el caso de la élite aborigen. Pues el texto nos informa que un cacique de Huarochirí, don Cristóbal Choquecaca, "había dejado de creer ya en el huaca y ni acordaba de que existía". Sin embargo, su inconsciente lo traicionaba, pues sus sueños eran invadidos por dioses airados, a los que ahora identificaba como demonios. Tan poderosa era su experiencia que, jactándose, narraba a los aldeanos las victorias que había obtenido en estas frecuentes batallas nocturnas. "El huaca Llodlayhuanca al que tanto temíamos era sólo una lechuza demonio. Anoche, con el auxilio de nuestra madre la Virgen Santa María, yo lo he vencido. Desde hoy no debéis entrar, ninguno de vosotros, a su casa. Si yo veo entrar a alguien a esa casa puede que lo acuse ante el padre."[24] Algunos años después, Choquecaca cumplió su amenaza y denunció el secreto oculto de los indios a Francisco de Ávila, quien a su vez informó al arzobispo de Lima: de esta manera, la acusación desencadenó una difundida campaña por extirpar la idolatría en el Perú.

Las afirmaciones escritas de las creencias indígenas, independientes de las investigaciones de los mendicantes, eran necesariamente raras, ya que toda duda abierta acerca de la doctrina cristiana o simpatía a los mitos paganos bien podía causar encarcelamiento. Con mucho, el más impresionante mantenimiento de la tradición aborigen pudo encontrarse en Yucatán, donde

los sacerdotes jaguares mayas, históricamente encargados de elaborados cómputos calendáricos que se remontaban en el tiempo, milenios atrás, continuaron haciendo sus cálculos y sus profecías durante todo el periodo colonial. Aún se conserva una pequeña biblioteca de los escritos, genéricamente conocida como *Chilam Balam*, el libro del consejo, escrito en maya, utilizando el alfabeto español. El rasgo común de estas antologías es su obsesión por la medición del tiempo, dividido su paso en periodos de 20 años llamados *k'atun*. Tan precisos eran sus cálculos que la secuencia de la historia maya durante más de 500 años antes de la llegada de los españoles puede trazarse con base en ellos. Posiblemente el rasgo más pasmoso de su enfoque a los acontecimientos sea su interpretación de la conquista española, como otra invasión de la península, comparable con la llegada de los itzá, unos 800 años antes. De hecho, una antología registra una conferencia de gobernantes indios, convocada en 1577 para determinar las fronteras territoriales de cada comunidad, sin mención ni intervención de las autoridades coloniales.[25] Y, de mayor importancia, el estudio del pasado se hacía para descubrir el secreto del futuro, ya que la secuencia de *k'atuns* se consideraba cíclica, trayendo a veces catástrofes inevitables, a veces cierta medida de alivio. Puestos en lenguaje sumamente poético, elíptico y alusivo en extremo, sin embargo, en ciertos lugares estos libros ofrecen evaluaciones notablemente exactas de la situación de los mayas en tiempos de la Colonia.

Por ejemplo, el *Chilam Balam* de Chumayel ofrece un relato dramático, si bien estoicamente resignado, de las calamidades asociadas al gobierno español. "Sólo porque estos sacerdotes nuestros llegarían a su fin se introdujo la miseria, se introdujo el cristianismo por verdaderos cristianos. Entonces, con el verdadero Dios, el verdadero 'dios', llegó el comienzo de nuestra miseria." Pues el autor pone en claro que la Conquista entrañó el tributo forzoso, excesivos servicios de trabajo, robo descarado de la tierra, violación de mujeres y maltrato en general. El pasaje concluye: "Es por el Anticristo en la tierra […] por los zorros de las ciudades, por los insectos que chupan la sangre en las ciudades, que causaron la pobreza de los que trabajan". En otra antología encontramos la afirmación de que "el tiempo se ha vuelto loco". Pero, pese a estas lamentaciones, también aparece una continua nota de resignación. En realidad, tan grande era la expectativa de una catástrofe cíclica que en 1696 los sacerdotes de la pequeña comunidad de Itzá que conservaban su independencia del régimen español en lo profundo de las selvas de Petén, recomendaron a su gente aceptar el cristianismo y el gobierno español precisamente porque su lectura de la secuencia de *k'atun* indicaba lo inevitable de esto.[26]

Al mismo tiempo, como lo sugiere la referencia al Anticristo, su insistencia en la profecía los llevó a aceptar la corriente de doctrina milenarista cristiana derivada de los libros del Apocalipsis y de Daniel. Debe recordarse que con toda probabilidad los autores de estas antologías también oficiaban como maestros de ceremonias en la parroquia y así tenían un considerable conocimiento de la doctrina católica. En una colección encontramos un intento de

hacer una exacta correlación de la cuenta maya de los años con la cronología cristiana. Por tanto, no debe sorprendernos encontrar una profecía de la segunda venida de Cristo, en que los mayas serían liberados de sus sufrimientos. Un gran diluvio inundaría el mundo y el Señor Jesús volvería al valle de Josafat cerca de Jerusalén. “Pero llegará a pasar que las lágrimas acudan a los ojos de Nuestro Señor Dios. La justicia de Nuestro Señor Dios descenderá sobre cada parte del mundo.” Aquí, en un texto escrito en un remoto poblado de la península de Yucatán, una vez más, las expectativas apocalípticas ofrecían la esperanza de la liberación en la Tierra.[27] Aún está por investigarse si estas frases de aliento se derivaban de los mentores franciscanos de los mayas —la orden contaba con muchos exponentes de doctrinas milenarias en su tempestuosa historia— o si fueron tomadas directamente del Apocalipsis o de otros textos bíblicos.

La comparación de los libros proféticos de los mayas con la *Nueva corónica y buen gobierno* revela al mismo tiempo la originalidad de Guaman Poma y la subyacente similitud de sus proyectos culturales. En ambos casos, había una insistencia en la continuidad básica de la historia indígena, considerando la Conquista fenómeno traumático pero esencialmente superficial, y amenazada la integridad de la sociedad indígena pero aún mantenida. Así legó también un recurso a la corriente profética de la tradición cristiana, una combinación del hincapié franciscano en los pobres como grey elegida por Cristo y la esperanza milenaria de salvación en la historia, equilibrado todo ello con una resignación estoica ante los sufrimientos causados en el inevitable desenvolvimiento del destino humano. Pero mientras los libros de *Chilam Balam* eran anónimos y conservaban una tradición oral, por contraste Guaman Poma, aunque indudablemente familiarizado con un tipo similar de conocimiento transmitido oralmente, decidió legar a la posteridad un texto literario de sorprendente complejidad. En contraste con sus análogos mayas, no afirmó haber tenido una revelación personal; su papel de profeta se limitaba al testimonio y la denuncia de los sufrimientos indígenas. Sus pretensiones sólo se extendían a una ascendencia real. En esencia, su ambición y su supuesto papel quedaban definidos insuperablemente en las ilustraciones en que se presenta como el autor, que aparece, primero vestido a la española, escuchando un relato de la historia inca y las leyes dadas por los sabios y los conservadores de la historia indígena; luego, en viaje, como peregrino pobre, rumbo a Lima; y por último, en audiencia con Felipe III, ofreciendo consejo sobre los mejores medios de restaurar la justicia y la prosperidad en el Perú.[28]

Saltar así a través de siglos de historia humana, proceder dentro de una sola generación, partiendo de una cultura ágrafa hasta una plena conciencia del escritor individual o autor, identificando la obra de su vida como la composición de una extensa crónica que adoptó la forma de una historia y a la vez de una visitación de su país y de su pueblo fue, obviamente, la obra de un hombre que se salía de lo ordinario. Ciertamente, Guaman Poma no tiene rivales en este campo, ni en Perú ni en México.

Obviamente, semejante obra no brotó de un vacío cultural. En realidad, Guaman Poma se jactó de conocer las obras de Zárate, Fernández, Oviedo y otros. Había leído algo de Luis de Granada y la obra del franciscano Jerónimo de Oré. Al parecer conocía a Martín de Morúa, fraile merced ario cuya crónica de la religión y la historia inca se asemeja, a veces, a su propia obra. El acusar a Morúa de haberle quitado su mujer señala una relación directa, aunque muy poco feliz.[29] Sin embargo, fueron indudablemente el precedente y el ejemplo de la visitación toledana, en la que participó como intérprete, los que ofrecieron el más probable modelo a su empresa. Pero debe notarse que las series de ilustraciones que acompañaron el texto son originales y a veces transmiten su mensaje en imágenes, que fueron más poderosas que la prosa acompañante, la cual en ciertos lugares consiste en poco más que un extenso comentario sobre escenas particulares. El hecho de que Guaman Poma tenía conciencia de la extraordinaria originalidad de la obra de su vida queda demostrado por un notable pasaje en que ofrece una declaración de su propósito:

> El autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, digo que el cristiano letor estará marauillado y espantado de leer este libro y corónica y capítulos y dirán que quién me la enseñó, que cómo la puede sauer tanto.
>
> Pues yo te digo que me a costado treynta años de trauajo ci yo no me engaño, pero a la buena rrazón beynte años de trauajo y pobresa. Dexando mis casas y hi[j]os y haziendas, e trauajado, entrándome a medio de los pobres y seruiendo a Dios y a su Magestad, prendiendo las lenguas y le[e]r y escriuir, seruiendo a los dotores y a los que no sauen y a los que sauen.
>
> Y me e criado en palacio, en casa del buen gobi[e]rno y en la audiencia y e seruido a los señores bisorreys, oydores, prisedentes y alcaldes de corte y a los muy yllustres yn Cristos señoría obispos y a los yllustres comisarios. Y e tratado a los padres, corregidores, comenderos, becitadores, ciruiendo de lengua y conuersando, preguntando a los españoles pobres y a yindios pobres y a negros pobres.
>
> E uisto becitador de la santa yglesia y becitador general de yndios tributarios y rreuecitas y de conpucición de tierras. Y como pobre con ellos trato y ancí me descubre sus pobresas y los padres sus soberbias, lo qual si lo escriuiera lo que me a pasado en los pueblos tanto trauajo de la soberbia de los padres, corregidores, comendero, de caciques prencipales los que precigue a los pobres de Jesucristo, a ueses es de llorar, a ueses es de rreyr y tener lástima.[30]

Aunque a Guaman Poma se le ha llamado espectro sarcástico y resentido, contemplando sobriamente el festín de cultura que por entonces se ofrecía en los colegios, las catedrales y

los conventos de Lima y Cuzco, siendo su crónica simple expresión de "el mundo inerte de la Edad de Piedra y de la Prehistoria, que se rebela inútilmente, contra el mundo del Renacimiento y de la aventura", para un público moderno no es fácil exorcizar el fantasma de Banquo con tanta desenvoltura.[31] Pues Guaman Poma debe figurar, indudablemente, como principal discípulo indio de Bartolomé de las Casas, y sus esperanzas para el Perú son una fiel aplicación de las doctrinas del gran dominico. ¿Dónde más, en la literatura colonial, podemos encontrar una afirmación tan poderosa de la exaltación franciscana de los pobres y los humildes como grey elegida de Cristo? Para el lector inglés, esta crónica evoca a veces el radicalismo social y la piedad medieval del *Piers Plowman* de William Langland. Si los antropólogos modernos han elogiado el testimonio de la *Nueva corónica* respecto de las prácticas sociales de los aborígenes, ha habido notablemente poca revaluación teológica de la premisa fundamental de Guaman Poma: que la revelación cristiana debía considerarse la realización y no la negación de la moral social y la reverencia cósmica de la sociedad andina. Tal fue un argumento ya planteado por Las Casas y, sin embargo, más enérgicamente desarrollado por el Inca Garcilaso de la Vega.

VIII. EL TRIUNFO DE LOS JESUITAS

I

EN CAMINO de la misión jesuita del Perú en 1571, Joseph de Acosta se detuvo en Santo Domingo, donde fue tenazmente interrogado por el arzobispo, también franciscano, acerca de la Compañía de Jesús. ¿Por qué no cantaban sus miembros el oficio diario en el coro, como otras órdenes religiosas? por qué no practicaban sistemáticamente la mortificación de la carne? Se quejó: "Comen muy bien, visten muy buen paño y lienzo […] No profesan penitencia […]" Luego, ¿por qué el instituto se jactaba de haber adoptado el nombre de Jesús, cuando las otras órdenes se habían dado el nombre de sus fundadores? Su nombre era más ofensivo porque Jesucristo había venido a servir a los pobres y los humildes de este mundo, pero los jesuitas atendían a las necesidades de los ricos y los cultos: sus colegios, abundantemente dotados, se dedicaban básicamente a la educación de la élite social. Además, sólo admitían a los más inteligentes de sus estudiantes en las filas de la Compañía, dirigiendo el resto a ingresar en otras órdenes. Ante tan generalizado ataque, Acosta defendió vigorosamente la Compañía, arguyendo que la alternativa a los donativos era una agotadora búsqueda de limosnas. En todo caso, la riqueza de los jesuitas había sido bastante exagerada; era la falta de medios adecuados la que había obligado a los rectores a pedir a los estudiantes pobres que ingresaran en otros colegios. En cuanto a la mortificación de la carne, Acosta declaró que las formas externas del ascetismo eran más características de san Juan Bautista que de Cristo. Lo que los jesuitas buscaban era la mortificación de la voluntad, tratando de someterse en todo a la orden de sus superiores. También defendió la práctica de la Compañía de expulsar a los miembros que no rendían a satisfacción, como medio único de mantener una observancia estricta de la regla.[1]

Este breve diálogo, del que Acosta informó al padre general, en Roma, ilustra el asombro experimentado por las órdenes mendicantes ante la aparición de los jesuitas en América. La imagen de san Francisco como otro Cristo, el sexto ángel del Apocalipsis, llamado a inaugurar una nueva época de la historia de la Iglesia, época guiada por los ideales de pobreza material y penitencia corporal, era desafiada ahora por una asociación de sacerdotes, hombres de universidad, dotados de un agudo instinto para la influencia política, que no se avergonzaban de los problemas de tratar con propiedades, que rápidamente procedían a establecer colegios

en las principales ciudades del mundo católico, construyendo después iglesias que, en dimensiones, sólo eran sobrepasadas por las catedrales.[2] Poco más de una generación después de su fundación, se encontraba a jesuitas en asidua asistencia en Cortes tan distantes como Viena y Pekín, Madrid y Delhi; sus misiones, distribuidas por el mundo entero, produjeron una rica cosecha de conversiones e informes. Desde el comienzo, la nueva orden operó en una escala internacional: la autoridad monárquica del padre general superaba todos los sentimientos provinciales o nacionales. Distinguidos por sus talentos intelectuales, sus dones tácticos y su disciplina moral, los jesuitas pronto parecieron las "tropas de choque" de la Contrarreforma. Al mismo tiempo, sus éxitos atrajeron la envidia de los mendicantes, cuyos prestigios e ideales quedaron socavados y disminuidos, y en alguna ocasión provocaron la hostilidad abierta de los obispos cuya autoridad gravemente eludían. Para contrarrestar la creciente oleada de críticas de que sólo trataban con los ricos y los poderosos, a comienzos del siglo XVII los jesuitas autorizaron la publicación de varias crónicas, destinadas todas ellas a probar que en el Nuevo Mundo su misión apostólica incluía a los súbditos más miserables y bárbaros de la Corona española. Para entonces, los jesuitas habían superado a los mendicantes, tanto predicando el Evangelio más allá de las fronteras del imperio como atendiendo a los esclavos africanos que constituían gran parte de la fuerza laboral urbana.

II

En *De Instauranda Aethiopum Salute* (1627), obra publicada inicialmente en España, Alonso de Sandoval describió cómo él y su fiel ayudante, Pedro Claver, consideraron su deber ir a recibir a los barcos de esclavos que llegaban al puerto de Cartagena. A comienzos del siglo XVII, unos 12 o 14 barcos anuales desembarcaban su triste cargamento de 300 a 600 esclavos africanos, destinados a la subasta, la venta y la distribución por todo el imperio. Los dos jesuitas, acompañados por intérpretes especialmente escogidos con este propósito, entraban en las naves a atender a los enfermos y los moribundos. Las escenas que presenciaban eran aterradoras, pues durante la larga travesía del Atlántico se mantenían encadenados a los esclavos, bajo cubierta, y apenas alimentados con una magra dieta de maíz. En estas condiciones, el tifo, las fiebres y otras enfermedades infecciosas hacían estragos por todo el contingente, por lo cual no era raro que los navíos perdiesen una tercera parte de sus esclavos, fuese por enfermedad o hambre, antes de llegar a Cartagena. Al entrar al barco, informó Sandoval, el olor fétido bastaba para hacer volver atrás a todos, salvo los más resueltos o dedicados. A menudo encontraban cadáveres aún encadenados, con las moscas entrando por sus bocas abiertas. Otros esclavos fallecían poco después de desembarcar; sus cadáveres eran arrojados a un lado del puerto, sin que nadie tratara de cubrirlos o les prestara más atención que si hubiesen sido perros. "Lo que mis ojos vía y lloraba", escribió Sandoval.[3]

El propósito de los jesuitas fue convertir y bautizar a los africanos recién llegados, para asegurar su salvación eterna. Con este fin, atendían a los esclavos bajo cubierta, ofreciéndoles agua de beber, llevándoles ropas para cubrir su desnudez y viendo que los difuntos fuesen pronto enterrados. Luego, cuando los esclavos recuperaban sus fuerzas en las instalaciones de la playa, Sandoval y Claver continuaban visitándolos para iniciar su catequesis en la doctrina cristiana. Allí, el principal problema era asegurarse del lenguaje de cada individuo, de modo que además del puñado de intérpretes, esclavos ellos mismos mantenidos por los jesuitas, a veces era necesario traer otros negros residentes en Cartagena, que pudieran conocer el lenguaje en cuestión. Para ayudarse en este respecto, Sandoval llevó un directorio de todos los esclavos locales, anotando su “nación”, y si sus propietarios les permitirían trabajar con este propósito. Desde el comienzo, Sandoval exponía las principales doctrinas de la fe cristiana a los desventurados africanos, declarándoles que sólo había un Dios, uno y trino; que su Hijo se había hecho hombre; que todos los hombres después de la muerte pasarían por el juicio final, en que serían sentenciados por toda la eternidad, a la vida en el cielo o en el infierno; y que Cristo había venido a salvar a todos los que respetaran los 10 mandamientos y sintieran contrición por sus pecados. Se preguntaba entonces a los esclavos si comprendían estas doctrinas y si las aceptaban libremente; se hacía explícita la elección entre la dicha celestial y los tormentos del fuego del infierno, contraste frecuentemente ayudado por la presentación de unos dibujos sencillos pero apropiadamente dramáticos. En caso de asentimiento, se celebraba una ceremonia formal de bautizo, donde cada esclavo recién convertido recibía una pequeña medalla para llevarla al cuello. En este contexto, Sandoval condenó la práctica de los sacerdotes que en África administraban bautismos en masa, a barcos enteros cargados de esclavos, arguyendo que sin catequesis y consentimiento individuales, el sacramento era nulo, o sacrílega la ceremonia. De manera similar, debe notarse que los jesuitas poseían el derecho concedido por el papado de bautizar y confesar en sus misiones, sin autorización de obispos o curas párrocos. Si un clérigo local se veía tentado a cuestionar este derecho, Sandoval simplemente lo invitaba a acompañarlo a un barco, sólo para ver cómo el párroco se retiraba horrorizado por el hedor y por las escenas que le aguardaban.[4]

Sin hacerse la ilusión de que una exposición preliminar de la doctrina bastaría, Sandoval declaró que el bautismo simplemente abría la puerta, por decirlo así, marcando el comienzo de la instrucción, y una iniciación en la vida cristiana que continuaría en los años siguientes. Al mismo tiempo, sostuvo que los africanos recibían inmediato consuelo del mensaje evangélico de que Dios era su padre y que el Cielo aguardaba a quienes creían en Él. Ciertamente, urgía la necesidad de un tipo de consuelo, pues Sandoval reconoció que las perspectivas a las que se enfrentaban eran decididamente tristes. Algunos esclavos eran implacablemente azotados por sus dueños, quienes dejaban abiertas su heridas sin atenderlos; unos cuantos morían de las palizas o quedaban en cadenas; otros apenas recibían lo necesario de comer, e iban semidesnudos. Muchos llegaban al punto de total agotamiento, trabajando en

las minas o en los campos, tratados a menudo peor que los bueyes o las mulas. Para justificar este trato, los propietarios argüían que los negros eran poco mejores que las bestias, demasiado primitivos y bárbaros para comprender la doctrina cristiana, ya no digamos para recibir la Eucaristía. Como resultado, los clérigos necesitaban hacer continuos reproches y apremios para lograr que los esclavos bautizados recibiesen autorización de asistir a la iglesia para recibir mayor instrucción. En cuanto al matrimonio, algunos propietarios preferían prostituir a sus esclavas antes que permitirles establecer relaciones legítimas.

En pasajes tan impresionantes como los mejores de Las Casas, Sandoval protestó contra el trato dado a los esclavos y contra la idea de que eran simples bestias. Declaró que todos los hombres habían sido creados iguales, dotados por Dios con una naturaleza común, destinados al mismo fin, sin distinciones de linaje ni condición. La nobleza auténtica era la del espíritu, no la del cuerpo ni la basada en los antepasados. Sea como fuere, la experiencia práctica había demostrado que los negros eran auténticos hombres, no niños ni bestias, pues eran animados por libre albedrío y razón, y eran capaces de acciones muy similares a las de los españoles. En África "tienen guerras y hacen paces, se casan, compran y venden, truecan y cambian como nosotros". Sin duda tenían la capacidad de comprender los misterios de la fe cristiana y en realidad, una vez convertidos, muchos se mostraban notablemente devotos. Como esclavos tenían la obligación de obedecer a sus amos, pero, a la inversa, los propietarios tenían el deber de velar por su bienestar y asegurar que practicaran la religión. "Señores y siervos son hermanos según la naturaleza y en la fe y ser de gracia, y tienen un mismo Padre y Creador." ¿No se había gloriado san Pablo de volverse esclavo de Cristo? Como conclusión a esta resonante declaración de la naturaleza y la condición común de todos los hombres, Sandoval advirtió a los esclavistas que había cuatro pecados que pedían venganza a los cielos: el asesinato, la sodomía, la opresión de los inocentes y el robo del justo salario de los trabajadores.[5] Tal como estaban las cosas, otro español le había informado que los moros de Argel trataban a sus esclavos cristianos mejor de lo que los españoles trataban a los negros que tenían en su poder.

Sin embargo, el propósito principal de *De Instauranda Aethiopum Salute* no era denunciar la institución de la esclavitud ni el maltrato dado a los esclavos, sino antes bien escribir y defender los métodos de catequesis de Sandoval y atraer a otros jesuitas a abrazar su ministerio. Con este fin, precedió su obra con una detallada enumeración de los diversos pueblos de África, distinguiendo claramente a los originarios del golfo de Guinea, a quienes describió como los esclavos mejor dispuestos, más inteligentes y mejores que los de los pueblos del Congo y de Angola, menos aptos para el trabajo, y que pronto morían en cautiverio. Basándose en el fruto de sus propias investigaciones y en los informes que había obtenido de comerciantes radicados en Luanda, compiló todo un catálogo de las tribus y naciones africanas, desde los pueblos que eran simples "salvajes de la selva", sin agricultura, leyes ni comercio, hasta los grandes reinos del Congo, Monomotompa y Etiopía. Esta

descripción tenía como propósito dar una guía práctica a los sacerdotes que habían de tratar con esclavos, ayudándolos a distinguir los lenguajes y pueblos de las diversas regiones. Sin embargo, en contraste con Las Casas, Sandoval no tenía una opinión particularmente alta de la raza a la que dedicó toda su vida. Aceptando la idea de que la piel negra se derivaba de la raza, y no de los efectos del clima, adoptó la interpretación de que se originó en la maldición de Noé a su hijo Cam, que condenó a sus descendientes a ser "siervos de los siervos": de este modo, la negrura de su piel era la expresión exterior del linaje inferior y del destino servil de los africanos.[6]

Mientras Las Casas en su *Historia de la Indias* había condenado a los portugueses por dedicarse al tráfico de esclavos, en contraste Sandoval, aunque claramente atormentado por la flagrante inhumanidad de tal comercio, no encontró razones para pedir su abolición. Sus esfuerzos en esta dirección no pasaron de solicitar a los jesuitas portugueses de Luanda su opinión acerca de la justicia de aquel comercio de carne humana. Pero la respuesta de aquellos fue perentoria. Ni en África ni en Brasil había tenido ningún sacerdote o teólogo la menor duda sobre el derecho de los cristianos a comprar y poseer esclavos africanos. De hecho, los propios jesuitas poseían muchos esclavos en Brasil, a quienes empleaban como servidores domésticos o peones para trabajar en sus plantaciones. Así, el caso era sencillo. La mayoría de los africanos enviados al otro lado del Atlántico habían sido esclavizados inicialmente por sus reyes y señores del interior, ya como castigo por algún delito o como cautivos aprisionados en la guerra. Luego, habían sido vendidos en ferias del interior, a comerciantes de la costa que, a su vez, los habían vendido a los traficantes portugueses. ¿Qué culpabilidad podía atribuirse al tráfico de unos esclavos que ya habían cambiado varias veces de manos, antes de la travesía oceánica? Los jesuitas de Luanda reconocían que algunos traficantes de las costas africanas hacían redadas por el interior, llevándose a inocentes aldeanos, acto de obvia injusticia, pero las víctimas de estas depredaciones no eran más que una pequeña minoría dentro de la gran masa de esclavos exportados, y no era fácil distinguirlos de los prisioneros de guerra y los delincuentes. Sea como fuere, había que tener en cuenta que el viaje a las Indias ofrecía la oportunidad de encontrar medios de salvación a incontables africanos que de otra manera habrían estado destinados a la condenación eterna. ¿Era deseable poner en peligro la salvación de tantos, cuestionando la justicia del esclavizamiento de tan pocos? A estos poderosos argumentos de los jesuitas de Luanda, Sandoval no pudo ofrecer ninguna respuesta, especialmente porque, como Motolonía antes que él, estaba más preocupado por ganar almas para el cielo que por hacer campaña por la justicia terrenal.[7]

Alonso de Sandoval, originario de Sevilla (1576-1651), aunque criado y educado en Lima, entró de jesuita a los 16 años y después de completar sus estudios pasó el resto de su vida, a partir de 1605, en Cartagena, dedicado a catequizar a los negros. No le fue dado prever que su humilde ayudante catalán Pedro Claver, sacerdote que consagró sus días a los negros y sus

noches a la plegaria y la penitencia, subiría a los altares, canonizado.[8] En cambio, fue inspirado por la heroica misión de san Francisco Javier, cuya vida escrita por Juan de Lucena, tradujo del portugués al castellano. Sandoval elogió al gran misionero no tanto por su célebre viaje al Japón, sino antes bien por su prédica del Evangelio en África y el sur de la India, arguyendo que debía aclamársele como el principal apóstol de las naciones negras del mundo. Además, el camino allanado por él había sido seguido por muchos jesuitas que entraron en los reinos de Etiopía, el Congo y Monomotompa: varios sacerdotes habían conquistado la gloria del martirio en su deseo de evangelizar a los africanos. En el sur de la India, sus conversos ya sumaban miles. En las Filipinas, había trabajado entre los "negritos", los pueblos más primitivos del archipiélago. En suma, argüía Sandoval, la misión jesuita iba dirigida principalmente a los pueblos más pobres y humildes de la Tierra, siguiendo así la orden de san Ignacio cuando envió a sus primeros discípulos a trabajar en hospitales y entre los pobres. Ansioso por disipar la calumnia de que los jesuitas residían en las Cortes orientales envueltos en sedas, insistió en que su misión primera debía ser entre las naciones negras del mundo, incluyendo en una rúbrica común a los pueblos de África, el sur de la India, las Filipinas y los esclavos de América.[9]

En su premura por atraer a sus hermanos al campo de las misiones, Sandoval insistió en que la Compañía de Jesús era una "religión de apóstoles", e interpretó el célebre cuarto voto como un compromiso fundamental de predicar el Evangelio por todo el mundo. En realidad, era esta vocación la que distinguía a los jesuitas de otras órdenes religiosas de la Iglesia católica, ya que mientras los franciscanos, por ejemplo, se caracterizaban por su amor a la pobreza, y los dominicos por su busca de la verdad, los jesuitas lo sacrificaban todo a la tarea de ganar almas. En cuanto a aquellos sacerdotes que figuraban como profesores o predicadores en iglesias de ciudades, dedicando sus vidas al estudio o a la meditación, Sandoval los exhortaba a buscar la gloria eterna en un ministerio activo entre los negros y los pobres; en aquel campo de la labor apostólica era donde debían conquistarse las coronas celestiales. Para rematar su argumento, Sandoval citó un relato tomado de los Padres del Desierto de Egipto, donde un monje, después de pasar 15 días trabajando entre los pobres, pasó luego 15 años en la plegaria y la penitencia, sufriendo incontables tentaciones en el desierto, sólo para enterarse de que había ganado más méritos en el cielo con sus dos semanas de acciones desinteresadas ayudando a otros que en todos los largos años de retiro solitario. Al dedicarse a la salvación de sus prójimos, un hombre de Dios siempre recibiría gracia suficiente para superar las tentaciones que encontrara en su ministerio.[10]

Mientras Motolinía había interpretado la conversión de los indios mexicanos como señal evidente de que se acercaba el milenio, en parte anunciado ya por la llegada de san Francisco, asimismo Sandoval consideró que el surgimiento de los jesuitas señalaba la renovación de la vida apostólica dentro de la Iglesia. En términos que recuerdan las pinturas iniciadas en aquel tiempo por Rubens en Amberes, saludó a san Ignacio de Loyola como "Sol de la Iglesia

católica" que iluminaba el universo con su esplendor. No contento con esta extravagancia, procedió a saludar a san Ignacio y a san Francisco Javier como el Sol y la Luna, como Elías y Moisés, y Pedro y Pablo. Escrita sólo unos cuantos años después de las grandiosas fiestas con que se celebró la canonización de los dos en 1622, su apoteosis se consideró el resurgimiento de la Iglesia católica, los viajes y logros de san Pablo repetidos ahora por los jesuitas en un escenario mundial. Fue esta convicción de un renacimiento la que explicó el hincapié de Sandoval en los legendarios viajes del apóstol santo Tomás, que antes de ser martirizado en el sur de la India, donde decíase que se encontraba su tumba, había predicado el Evangelio en África, la India, China y hasta Brasil. Así, san Francisco Javier había seguido de cerca las huellas de santo Tomás, la promesa inicial de cuya misión finalmente se había cumplido. En una última imagen, Sandoval observó que las Indias eran una tierra de mercaderes y que Cristo era el "soberano mercader del Evangelio", que "hizo e instituyó una Compañía con hombres cuyo fin es buscarle almas", sacerdotes que así eran "mercaderes de oficio, compañeros del sumo mercader" dedicado a la adquisición de las riquezas espirituales.[11]

III

Por mucho, la más célebre de las empresas jesuitas en la América española se desarrolló en un remoto pero vasto rincón del imperio, en las zonas selváticas que se encuentran entre Brasil y Paraguay, habitadas principalmente por pueblos de indómitos indios guaraníes. En *La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), Antonio Ruiz de Montoya, originario de Lima, que había participado en la misión casi desde sus comienzos en 1603, describió cómo fue práctica de dos o tres jesuitas entrar en territorio determinado, por lo general muy apartado de la zona de colonización española, acompañados tan sólo por unos cuantos discípulos indios. La oposición a su llegada era frecuentemente intensa, con constante amenaza de martirio y la fuga como única vía de escape. Todos sus primeros esfuerzos se dirigieron a ganarse la amistad de los caciques, cuya protección a menudo fue comprada mediante presentes de hachas de acero y otros objetos útiles y atractivos. Lo que distinguió la aventura del Paraguay de la mayoría de las misiones fronterizas fue la ausencia de otros españoles, pues mientras por doquier la regla era que unas expediciones armadas precedieran o acompañaran a los misioneros, por contraste en Paraguay los colonos locales habían fracasado miserablemente en sus intentos de someter a los aborígenes de la zona selvática. El resultado fue que cuando los jesuitas, confiados en el Evangelio, solos y sin ayuda "conquistaron lo inconquistable", se les cedieron derechos exclusivos sobre el territorio pacificado; la Corona les permitió excluir a los españoles de sus avanzadas. En una encantadora descripción de cómo procedió a "tomar" un pueblo, Montoya recordó que había entrado en su distrito con una procesión, encabezada

por una cruz y con un gran tablero en que estaban pintados los siete arcángeles, “príncipes de la milicia celeste”, a quienes él oraba, en demanda de protección.[12] En resumen, en sus misiones paraguayas, los jesuitas cumplieron casi al pie de la letra los principios y métodos de conversión pacífica enunciados por Las Casas en su experimento de Verapaz.

Una vez pacificados los indios, se les concentró en una serie de pueblos, dominado cada uno por su iglesia, tendidas las calles en un sistema de redes, controlada la vida de la comunidad por el calendario litúrgico, con coros y orquestas para celebrar las solemnidades de la manera más adecuada para impresionar a los neófitos. Además, los jesuitas enseñaron a leer y escribir a los hijos de los caciques, dándoles instrucciones sobre toda una gama de artesanías. La embriaguez era castigada, y toda relación sexual ilícita persistente entrañaba la expulsión de la colonia. Los jesuitas vivían entre su grey, sencillamente ataviados, y comían los mismos alimentos que los indios. La escala de sus misiones puede calcularse por la estimación dada por Montoya: en los años 1612-1626 fueron bautizados nada menos que 95 000 indios. En contraste con otros cronistas misioneros, Montoya declaró que no contaría las alabanzas de sus hermanos que habían abandonado los honores de las cátedras universitarias y del público para llevar una vida difícil entre los indios. En Paraguay no había sedas ni palacios como en Japón, sino tan sólo claros de la selva y los simples alimentos y ropajes de los naturales.[13] Tampoco se explayó hablando de los tres jesuitas que fueron martirizados en el curso de la conquista espiritual. En suma, Montoya se contentó con dejar que los hechos hablaran por sí solos, que el ritmo y el drama de su vivo relato contaran su propia historia, sin nada de la evangélica exuberancia o de las expectativas milenarias de un Motolinía.

Y sin embargo, un mito ciertamente rondaba por toda la empresa jesuita, y ese mito, muy apropiadamente, se refería a la misión apostólica de santo Tomás. Basándose en los relatos de un cronista agustino de Perú, Alonso Ramos, y del historiador jesuita portugués Manuel Nóbrega en Brasil, Montoya declaró que si los naturales del Paraguay se habían mostrado tan receptivos a la prédica del Evangelio era porque ya poseían un conocimiento vago e incierto del único Dios verdadero: doctrina impartida a sus antepasados nada menos que por el apóstol santo Tomás, quien había encabezado una misión a través de una vasta faja de territorio en Sudamérica que se extendía desde Brasil hasta Perú, pasando por Paraguay. Quedaban muchos restos de su misión, incluyendo desde luego la célebre cruz de Carabuco que se encontraba en Perú. Y, de no menos importancia, el apóstol había profetizado que un día sus discípulos continuarían su obra, acontecimiento que los indios identificaban con la llegada de los jesuitas. Considerando esta misión en el marco de sus viajes al África y la India, Montoya declaró que santo Tomás había sido escogido como “apóstol de la gente más abatida en el inmenso mundo, para negros y indios”, claro eco de los argumentos ya planteados por Alonso de Sandoval.[14]

Aunque los jesuitas lograron obtener la autorización real para excluir a otros españoles del territorio de su misión, pronto se ganaron la envidia y la hostilidad de los moradores de

Asunción, pequeño poblado de no más de 300 ciudadanos. Montoya no vaciló en presentar una enérgica crítica de los encomenderos paraguayos que, pese a las Nuevas Leyes, continuaban exigiendo servicio personal a los indios, a veces por periodos hasta de seis meses, para tener fuerza laboral en el cultivo del mate, única cosecha comerciable de la región. El maltrato a los naturales había reducido grandemente la población, lo que había movido a algunos habitantes a la fuga, y a otros a la rebelión. Observando que los españoles del lugar trataban de obtener nuevas encomiendas entre los indios convertidos por los jesuitas, declaró que permitir que esto se tolerara sería como llevar ovejas al matadero. Si a veces los jesuitas daban abrigo a los naturales que habían huido de las zonas del asentamiento español, era porque respetaban los dictados de la ley natural, que daba a los indios el derecho de defender su libertad huyendo de sus opresores. Tal como estaban las cosas, los ciudadanos de Asunción eran más célebres por su culto a Venus que a Cristo: referencia a su conocida afición a las indias. La rivalidad entre los jesuitas y los colonos llegaría a ser abierta hostilidad cuando las misiones empezaron a cultivar la yerba mate y a organizar su venta mediante la red de colegios jesuitas.[15]

El propósito de la crónica de Montoya no sólo era celebrar las realizaciones apostólicas de la Compañía de Jesús, sino también buscar la aprobación real a las medidas adoptadas para preservar su obra de la destrucción total. En 1628, las misiones fueron atacadas por una banda armada de traficantes de esclavos, reclutados en la ciudad brasileña de São Paulo. En adelante, en años siguientes, bandadas sucesivas invadieron el territorio de la misión, llevándose a sus habitantes indefensos y asesinando a todo el que tratase de resistir, prestando oídos sordos a las protestas de los jesuitas. Dado que por entonces Portugal y Castilla estaban bajo un soberano común, dos sacerdotes fueron a São Paulo para quejarse al gobernador, sólo para ver allí que la población, amotinada, amenazaba su vida. Las razones eran sencillas. A lo largo de los años, São Paulo se había convertido en base de una terrible raza de hombres de la frontera conocidos como *bandeirantes,* que merodeaban durante años por el interior del sur del Brasil, en busca de esclavos y de oro. Teniendo por compañeras a mujeres indias, habían engendrado una casta que seguía la misma carrera, hombres difíciles de someter al orden de las autoridades coloniales, fuesen de Brasil o de Paraguay. Sea como fuere, Montoya alegó que los gobernadores de Asunción se mostraron impotentes o indiferentes a la suerte de las misiones; un funcionario en realidad se puso del lado de los merodeadores, para participar en su botín. Ante la perspectiva de la total destrucción de la empresa —según una fuente informativa, los paulistas habían raptado a unos 60 000 naturales—, los jesuitas decidieron llevarse a su grey a zonas más distantes, alejadas de la ruta de los tratantes de esclavos. En tono dramático, Montoya describió la migración de más de 12 000 indios, viajando por canoa en el río Paraná; sus números pronto se redujeron por el hambre y la enfermedad o por los que se ahogaban.

La fuga sólo les dio un alivio temporal, ya que en 1637 una banda de 100 paulistas,

acompañados por un contingente de indios tupís, sorprendió un poblado de la misión a la hora de la misa del domingo. Asesinando a todo el que resistiera su ataque, violaron y raptaron a las mujeres y, como último gesto, quemaron a todos aquellos indios que no pudiesen emprender el largo viaje a través de la selva. Montoya visitó el pueblo poco después del ataque y pudo así describir con vívidos detalles los horribles cuadros de matanza que presenció.[16] Ya entonces, sin embargo, los jesuitas habían decidido armar a sus indios, enseñándoles las artes de la defensa, por lo que la siguiente banda paulista que entró en su territorio cayó en una emboscada y tuvo que retirarse con considerables pérdidas. Fue precisamente esta continua amenaza a la misión, amenaza presentada tanto por los *bandeirantes* como por la indiferencia de las autoridades de Asunción, la que llevó a Montoya a Madrid con la intención de publicar su crónica y a la vez negociar con la Corona. Como salieron las cosas, su misión diplomática resultó tan acertada como su incursión en la composición literaria, pues los jesuitas obtuvieron la venia real para la continua exclusión de los españoles de sus misiones y, lo que es más importante, la autorización real para armar a sus súbditos aborígenes y así protegerlos de nuevos ataques de los paulistas.

En efecto, las misiones de Paraguay constituyeron la realización de los sueños y proyectos de Las Casas y de Mendieta. Allí, en realidad, los indios vivían como en un paraíso terrenal, apartados de la contaminación europea, dedicando pacíficamente sus vidas a la agricultura, la artesanía y la celebración de los ritos católicos. Aunque los jesuitas serían acusados de crear un Estado independiente, que en años posteriores sería elogiado como utopía platónica y, a la vez, criticado como prisión socialista, de hecho, sus métodos y propósitos no diferían grandemente de los de sus predecesores franciscanos en la Nueva España. En realidad, las misiones seguían sometidas a la autoridad del gobernador español allá en Asunción, y sus habitantes pagaban tributo a la Corona, a la tasa habitual. De manera similar, el obispo de Paraguay tenía derecho de efectuar una visitación, y se le enviaba al menos un tributo simbólico. En donde estas misiones diferían de sus equivalentes de la Nueva España era en la total expulsión de otros españoles de una vasta faja de territorio y en la organización de una milicia armada, a las órdenes directas de los jesuitas. En años posteriores, cuando Asunción fue escenario de riñas entre facciones y motines incesantes, la capacidad de los jesuitas para llevar al campo una milicia bien armada y disciplinada constituyó un punto de estabilidad en la provincia, pero también hizo que las misiones quedaran virtualmente inmunes a todo desafío de la élite de los colonos. A comienzos del siglo XVIII, cuando las misiones tenían ya cerca de 100 000 habitantes, la existencia de esta entidad política autónoma cercana a las fronteras de Brasil llegó a ser considerada, cada vez más, una amenaza a la autoridad real en la América del Sur.[17] Pero ésta es otra historia; lo claro es que el carácter excepcional de las misiones jesuitas en Paraguay se derivó más de las exigencias de la frontera y de la simple lejanía de la provincia que de ninguna sostenida ambición de los jesuitas por independizarse de la Corona. Sin embargo, ello no es negar que la estructura del pequeño Estado era la realización del

sueño de todo misionero.

IV

La nota de desafiante orgullo por las realizaciones de los jesuitas, ya notable en las obras de Sandoval y de Ruiz de Montoya, se hizo más explícita en *La historia de los triunfos de la Santa Fe entre los pueblos más bárbaros de nuestro globo obtenidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús* (1645). En esta prolija crónica, escrita por Andrés Pérez de Ribas, provincial español de la Provincia de México, encontramos un detallado relato de la fundación y el desarrollo de la misión jesuita en Sinaloa, Sonora, y entre los tepehuanes de Chihuahua, junto con cierto análisis de la obra emprendida por la Compañía entre los indios de la capital. El propósito de la crónica puede notarse en la observación del autor, de que un hereje, no nombrado, había acusado a los jesuitas de preferir trabajar “entre repúblicas de lustre, ricas y poderosas”, como China y Japón, desdeñando a los pobres y los humildes. De hecho, como hemos visto, no sólo eran los herejes, sino también las órdenes mendicantes —dominicos, franciscanos y agustinos— las que reprochaban a la Compañía de Jesús el tratar tan exclusivamente con la élite social, vistiendo sedas en Oriente y cultivando relaciones con la nobleza de Europa. No siempre había pruebas de tales acusaciones. Pérez de Ribas arguyó que los jesuitas siempre habían dedicado su ministerio a los pobres y los humildes y habían predicado el Evangelio a muchos pueblos bárbaros. De los 400 miembros de la Provincia mexicana, nada menos que 65 se encontraban fuera de los colegios establecidos en las ciudades, trabajando en misiones de avanzada. En realidad, más de 20 sacerdotes habían sufrido el martirio a manos de los indios del norte. De acuerdo con Sandoval, interpretó el famoso cuarto voto que prestaban los miembros de confianza de la Compañía —ir a donde el papa lo ordenara— como compromiso de emprender un apostolado universal, teniendo como guía la célebre orden de san Pablo: “Ser todas las cosas para todos los hombres”. Con un espíritu triunfal, señaló la “milicia y compañía de Jesús, cuyos escuadrones de tan divino Capitán están repartidos por todo el mundo”, apostolado que, tanto como en los primeros siglos, había producido una rica cosecha, “historias llenas de triunfos de mártires y de confesores de Christo”.[18]

La historia que Pérez de Ribas tenía que contar era tan impresionante como la que más entre las de Montoya. Pues los jesuitas no sólo habían hecho incontables conversos en Sinaloa sino que también habían logrado pacificar a los yaquis de Sonora, renombrados por “ser nación tan populosa, belicosa y arrogante, que jamás avía tenido comercio y amistad con los españoles”. En total, unos 30 000 naturales de esta tribu, que moraban en más de 80 asentamientos separados, fueron persuadidos de aceptar el ministerio de los jesuitas. Pese a su ferocidad, afirmó, había “muchos de muy buenos naturales, agradecidos y fieles”. Si en

general los indios del nordeste no necesitaban mucha persuasión para hacerse cristianos, ello era en parte porque no poseían un tradicional panteón de deidades al que dedicaran su devoción, ya que su religión era, antes bien, cuestión de superstición: sus vidas estaban dominadas por chamanes, agentes del demonio, que ejercían influencia aprovechándose de sus miedos. Una vez convertidos, los indios perdían su amor a la guerra, y, en contraste con los mexicanos, se mostraban notablemente abiertos a las exhortaciones de los jesuitas de que abandonaran su excesiva afición al alcohol. En realidad, Pérez de Ribas definió a los indios de la región como buenos cristianos, dóciles y leales, sin nada de la malicia y de la hipocresía de las "naciones civilizadas". Allí, como por doquier, los jesuitas establecieron una serie de misiones, disponiendo los pueblos circundantes a la manera habitual, instruyendo a su grey en las artesanías y dándoles caballos y ovejas así como aperos de hierro.[19] Si hacemos una pausa para considerar que después de la independencia los yaquis estarían casi perpetuamente en guerra con las autoridades mexicanas en Sonora, tanto más notable nos parece la realización de los jesuitas que lograron pacificar y gobernar semejante nación.

Aunque la conversión de los yaquis fue obtenida al parecer, por una expedición de dos sacerdotes que entraron en su territorio acompañados tan sólo por cuatro discípulos indios, en su anterior incursión, en Sinaloa, los jesuitas habían pedido a las autoridades que establecieran un pequeño fuerte, en el cual, en 1596, quedó acantonado un pelotón de 24 soldados. En este ejemplo, Pérez de Ribas no vaciló en invocar esa protección, arguyendo que en las zonas en que el demonio inspiraba a los naturales a resistir la prédica del Evangelio, poniendo en peligro las vidas de los misioneros, los Reyes Católicos, por razón de su universal patronato en el Nuevo Mundo, tenían el positivo deber de intervenir con la fuerza de las armas. Después de todo, los emperadores Constantino y Teodosio habían empleado su autoridad para fortalecer el avance de la fe y suprimir el paganismo. Desde luego, el bautismo debía ser libremente aceptado, pero a menudo ocurría que los naturales que deseaban el bautismo eran disuadidos por el temor a un ataque de sus vecinos. En general, la existencia de las guarniciones de la frontera, por pequeñas que fueran, había resultado de gran ayuda para el progreso de las misiones jesuitas y ciertamente había evitado martirios. Siguiendo esta línea de razonamiento, Pérez de Ribas escribió con la experiencia de 16 años pasados en las misiones del norte. En este contexto hizo una admirable definición de lo que entonces significaba el término *conquista espiritual,* cuando elogió las virtudes de "aquellos operarios evangélicos y soldados de la Milicia de Christo que se emplearon en el Apostólico ministerio destas conquistas espirituales y empresas hechas en orden a liberar las almas, que Dios avía apreciado con su sangre, y derribar las fortalezas, donde las tenía cautivas el Demonio". Así, el enemigo en aquellas latitudes era el demonio; los indefensos indios sólo constituían el campo de batalla y la presa de aquel combate espiritual entre las fuerzas del cielo y las del infierno.[20]

Además de su descripción de las misiones del norte, Pérez de Ribas también describió el

ministerio urbano de los jesuitas, observando que en la ciudad de México tenían varios sacerdotes expertos en las lenguas aborígenes. Sin embargo, tanto como en el Perú, habían tenido cuidado de no entrar en competencia con los mendicantes o incurrir en el peligro de una visitación episcopal aceptando encargarse de parroquias indias: la única excepción a esta regla era la pequeña *doctrina* otomí de Tepozotlán, donde también mantenían una casa de estudio. Allí y en el Colegio de San Gregorio, en la capital, los jesuitas educaban a los hijos de la nobleza indígena, y cada escuela admitía hasta 50 estudiantes. Algunos de sus discípulos seguían hasta la universidad, y al menos un estudiante no sólo había obtenido su grado de bachiller sino que también se había ordenado sacerdote y fue nombrado cura beneficiado de una parroquia. Allí, en un lugar inesperado, encontramos valiosos testimonios de la creciente hispanización de la élite indígena de la Nueva España, que ahora permitía a los hijos de la nobleza dominar los rudimentos de la educación superior e ingresar en el sacerdocio, aunque aún fuese en pequeño número.[21]

En su relato del Colegio de San Gregorio, Pérez de Ribas notó que dos confraternidades indígenas se hallaban basadas en su iglesia y que los indios de la capital celebraban ciertas fiestas con danzas y atuendos especiales. El sacristán indio era bien conocido por su penitencia y santidad. Sin embargo, eran la vida y las obras de Juan de Ledesma, jesuita nacido en México, las que dominaban este relato, ya que Ledesma dedicó su vida al Colegio, y en realidad a él se debió la construcción de su iglesia. En abierta contradicción a la calumnia de que los jesuitas sólo trataban "con gente rica y de lustre", Ledesma se negó a tratar a las españolas ricas, prefiriendo dedicar sus días a oír las confesiones de los indios y a predicar a su congregación en náhuatl. Durante la gran peste de 1629-1630, se había mostrado infatigable en su cuidado de los aborígenes que generalmente eran los más atacados por las epidemias que aún causaban estragos en la Nueva España. El rasgo más notable de esta descripción de un santo sacerdote fue el hincapié que hace Pérez de Ribas en el ascetismo de Ledesma, afirmando que tan rigurosamente azotaba sus carnes durante sesiones nocturnas de autoflagelación que a menudo las paredes de su celda mostraban salpicaduras de sangre. Durante la Semana Santa, se pasaba todo el día en el confesionario y sólo dormía en una silla.[22] En suma, había aquí una imagen del santo cristiano definido por la práctica del ascetismo y la atención a los pobres, recordatorio de hasta qué grado los jesuitas aún suscribían —al menos, con fines de propaganda— los ideales franciscanos de santidad.

Lo que faltaba por completo en la crónica de Pérez de Ribas era todo análisis de la principal actividad de los jesuitas en la Nueva España, la educación de la élite criolla en el circuito de colegios establecidos en todas las principales ciudades del reino. Aún menos mencionaba la impresionante cadena de haciendas que los ocho colegios de la Nueva España habían adquirido para mantener económicamente sus operaciones. Sin embargo, la mayor prioridad de los jesuitas a su llegada en 1572 había sido establecer un colegio en la ciudad de México, empresa que pronto atrajo la magnificencia caritativa de Alonso de Villaseca, uno de

los hombres más ricos de la Colonia. Un indignado nieto del benefactor, cuyo propio hermano ingresó en la Compañía, estimó que Villaseca y su yerno, Agustín Guerrero, habían dado cerca de 229 000 pesos a la Compañía de Jesús.[23] Con la ayuda de tales donativos, los jesuitas en México procedieron rápidamente a establecer colegios que ofrecían una educación respetable a los hijos de la élite y, de igual importancia, prepararon a toda una generación de jóvenes criollos para el sacerdocio, y sus pupilos pronto ascendían a los más altos peldaños de la jerarquía eclesiástica. El surgimiento del clero criollo, rasgo principal en la Iglesia del siglo XVII por toda la américa española, estuvo íntimamente relacionado con la llegada de los jesuitas y la educación que ofrecían.

Hasta qué punto los jesuitas de la Nueva España procedieron a adquirir fincas es algo que sólo recientemente ha quedado en claro. En 1643, sólo dos años antes de que Pérez de Ribas publicara su crónica, la Provincia mexicana llegó a un acuerdo con la Corona, por la cual los colegios aceptaban pagar 7 000 pesos por obtener el reconocimiento legal de sus reclamaciones a las tierras ocupadas sin debido título, secciones que en total abarcaban nada menos que 1 004 kilómetros cuadrados de tierras de pastoreo y 6 880 hectáreas de tierras labrantías. En 1650, el provincial reunió un informe para el padre general de la Compañía en que afirmaba que su Provincia contaba con 336 miembros, 60 de los cuales estaban en las misiones del norte, dejando 276 sacerdotes y hermanos residiendo en unos 21 colegios y casas. Esta impresionante variedad de instituciones era mantenida por un ingreso colectivo de 156 500 pesos, suma de la que había que sustraer 37 000 pesos para cubrir el pago de intereses por deudas e hipotecas que sumaban 740 170 pesos, cantidades prestadas para adquirir más tierras o para financiar la construcción de iglesias y otros edificios. Si aplicamos la tasa de rendimiento de 5% para el capital (rendimiento habitual de todos los préstamos en el México colonial), entonces obtenemos una cifra de más de tres millones de pesos como valor capital de todas las propiedades de los jesuitas en la Nueva España.[24] Un moderno estudio de la hacienda de Santa Lucía en el Vallecentral, propiedad del Colegio de San Pedro y San Pablo, reveló que en aquellos años esta vasta finca poseía rebaños de ovejas de más de 100 000 cabezas, de la cuales el colegio obtenía un ingreso anual de cerca de 20 000 pesos. Más aún: es claro que las propiedades de tierra de los jesuitas crecieron casi continuamente, década tras década, durante los siglos que transcurrieron entre su llegada, en 1572, y su expulsión, en 1767.[25] Como observaremos, fue la creciente riqueza de la Compañía la que provocó la condenación del obispo de Puebla, Juan de Palafox, y condujo a una enconada disputa en que los jesuitas obtuvieron una victoria que a la postre sería pírrica. Debe notarse que esta disputa ya estaba iniciada cuando Pérez de Ribas decidió publicar su crónica: su título mismo y su contenido eran una defensa de la reputación de la Compañía.

En muchos aspectos, las más atractivas de estas tempranas crónicas jesuitas fue la *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), escrita y publicada en Roma por Alonso de Ovalle, quien, como su título lo sugiere, escribió tanto para alabar a su patria como para

celebrar las realizaciones de su orden, especialmente cuando descubrió que hasta el nombre de su país apenas era conocido en Europa. Sin embargo, cuando llegó a considerar el clima, la flora y la fauna de su patria, declaró que "en todo lo descubierto de la América no sé que haya región ni parte alguna, que vaya tan conforme con Europa". Pero hasta allí llegaba la similitud, pues luego procedió a pintar un país que aún estaba dominado por incesantes guerras fronterizas, su destino y su identidad, por decirlo así, definidas por *La Araucana,* de Ercilla, escrita al comienzo mismo de su historia como colonia española. En gran medida, declaró, era el clima o la constelación lo que determinaba el curso de los acontecimientos, ya que su influencia en Chile hacía que los naturales fuesen tan indómitos que su conquista era imposible. Citando a Ercilla, a quien saludó como autor "digno de la inmortal memoria", Ovalle sostuvo que los araucanos eran "los bravos cantábricos de América, que como los de Europa merecen el título de nobles por el valor con que se han defendido de sus enemigos". Sus jefes exhortaban a los jóvenes guerreros a buscar "una muerte gloriosa por la estimada libertad de la patria", y veían en la guerra el camino del honor. Huelga decir que los compatriotas de Ovalle, los criollos o españoles nacidos en Chile, se beneficiaban por igual del mismo clima benigno y la misma constelación, ya que los elogió por sus "buenos ingenios y habilidades", reconociendo que son la "mejor juventud de las Indias […] Así en la docilidad y nobleza de sus buenos naturales como en la agudeza de sus ingenios". Al mismo tiempo, las exigencias de la guerra en la frontera de manera inevitable hacían que fuesen "naturalmente más inclinados a la guerra que otros, y así ay muy pocos que se apliquen a la mercancía", y menos aún, añadía, a algún tipo de estudios.[26] En efecto, en Chile, todo el siglo XVII estaría dominado por muchas batallas entre indios y colonos, con constantes incursiones y ataques: las fuerzas sostenidas allí por la Corona apenas bastaban para mantener los fuertes de la frontera.

El primer provincial jesuita de Chile, Luis de Valdivia, fue quien trató de poner fin a aquella situación proponiendo un tratado general de paz, en que quedarían salvaguardados los derechos de los indios a la autonomía local y la posesión de sus tierras. En particular, quedaría suspendida la licencia general emitida por el gobernador para el esclavizamiento de todos los naturales "rebeldes" que fueran capturados. En el caso, aunque estos esfuerzos condujeron a la firma de un tratado de paz de 1612 entre los principales jefes araucanos y el gobernador, ocurrió una tragedia cuando éste envió una misión de tres jesuitas a través de la frontera, para iniciar la obra de conversión. Un cacique, enfurecido por la fuga de sus mujeres al fuerte español, asesinó a los sacerdotes y allí mismo se reinició el ciclo de incursiones y contraincursiones en que cada bando tomaba prisioneros. En los años siguientes, los jesuitas fueron obligados a limitar sus esfuerzos a los indios pacificados o mansos que trabajaban como labradores en las fincas españolas o que se apiñaban cerca de los fuertes fronterizos.[27] Con la toma de tantos prisioneros, sin embargo, también surgió una población de mujeres y niños cristianos que vivían entre los indios libres. Además, algunos caciques quedaron tan impresionados por los sacerdotes que les dieron cierta medida de protección si se aventuraban

más allá de los límites de la autoridad española.

Además de esta crónica de las guerras en la frontera, Ovalle nos ofrece un relato inapreciable del ministerio jesuita en Santiago y en otros poblados de Chile. Pues sus sacerdotes no se limitaban a los colegios sino que también hacían visitas regulares a cárceles y hospitales y predicaban el Evangelio en las plazas públicas y las iglesias. Se hacía gran hincapié en escuchar confesiones, especialmente durante la Cuaresma y la Semana Santa; algunos sacerdotes trabajaban hasta bien entrada la noche. Su iglesia ofrecía una cordial bienvenida a las confraternidades organizadas por españoles, indios y negros. Ovalle presenta una viva descripción de las sesiones de los penitentes durante la Cuaresma, cuando miembros de estas corporaciones entraban en la iglesia de noche, llevando cruces y azotándose con la "disciplina de sangre". El Domingo de Pascua, todas las confraternidades indígenas salían en procesión por las calles, llevando estandartes, velas e imágenes; su avance iba acompañado "con mucha música y danzas" y varios instrumentos de caxes, pífanos y clarines. Asimismo, en la fiesta de los Tres Reyes, por Navidad, las confraternidades negras elegían a su propio rey, vestido a la usanza española, y bailaban en su honor. En un encantador pasaje, Ovalle describe cómo un provincial jesuita encabezó semejante procesión, cantando coplas en honor de la Virgen María.[28] Los sacerdotes de la Compañía también visitaban los campos, las haciendas y atendían a los trabajadores indios y esclavos africanos. Elogiando los esfuerzos de Sandoval, a quien conoció pasando por Cartagena, Ovalle reconoció que la parte del ministerio jesuita que causaba mayor trabajo era el catecismo de los esclavos recién llegados de África, ya que "son éstos tan incapaces (no hablo de los negros criollos ni de los ya ladinos, porque éstos son de tanta capacidad como los mismos españoles, sino de los bozales) que no parecen hombres, sino bestias […]" Aun así, relató una anécdota para mostrar que hasta los negros más empecinados y aparentemente insensibles podían ser ganados a la fe siempre que se les tratara con bondad y con esfuerzo persistente.[29]

En suma, Ovalle pintó un cuadro notablemente atractivo de la variada gama de las actividades de los jesuitas en Chile, tareas que iban desde la educación de la élite criolla hasta extensas misiones en las fronteras y ministerio urbano entre indios y negros. De este modo, su crónica constituyó un aparente mentís a las calumnias que corrían en contra de la Compañía. En su elogio de los araucanos y los criollos, ilustró sobradamente las demandas del patriotismo local. Al mismo tiempo, Ovalle lamentó que el estado tumultuoso del país determinara que los jesuitas no pudiesen conseguir suficientes reclutas, de modo que los 50 sacerdotes de la Provincia de Chile eran totalmente incapaces de satisfacer todas las demandas que se hacían a su tiempo y su atención. Su crónica terminaba, pues, con un llamado a Europa, para que se enviaran más sacerdotes jesuitas a Chile. Después de todo, gracias a la autoridad de la monarquía católica, se estaban cosechando más almas en América que en Asia.

V

Durante 200 años, los jesuitas de la América española crecieron en número, riqueza e influencia. Su heroica labor en las misiones de la frontera podía compararse con su incesante esfuerzo en los colegios, el púlpito y el confesionario. Mientras las órdenes mendicantes sufrieron desórdenes debidos a conflictos de facciones y a la incapacidad de observar su regla, la Compañía de Jesús mantuvo su cohesión y su disciplina moral, expulsando a los disidentes y relapsos, sin vacilaciones. Para explicar este triunfo, debemos recordar que todos los jesuitas fueron formados por los Ejercicios Espirituales, conjunto de meditaciones concebido por san Ignacio de Loyola, y que siempre tomaron la guía de un experimentado director espiritual. Muy a la española, el iniciado era llamado a alistarse al servicio de Cristo, señor del universo, con un espíritu similar al de un súbdito leal que fuese a seguir a su rey en batalla contra los infieles. Pero se le ordenaba reflexionar en la larga y oscura vida de Cristo en Nazaret antes de imaginar, con los ojos de su espíritu, "una vasta llanura que abarca toda la región de Jerusalén, donde el supremo Capitán General del bien es Jesucristo nuestro Señor: y en otra llanura, en la región de Babilonia, donde el jefe del enemigo es Lucifer". En esta guerra entre los dos estandartes, Satanás enviaba un innumerable ejército de demonios a depravar y subvertir cada nación de la Tierra, en tanto que Cristo confiaba en sus apóstoles y discípulos para que llevaran el Evangelio a todos los hombres: estaban en juego los valores opuestos de riqueza, valor y orgullo, contra pobreza, vergüenza y humildad.[30]

Si de este modo san Ignacio invocó la gran imagen agustiniana de las Dos Ciudades, Jerusalén y Babilonia, trabadas en conflicto cósmico a lo largo de las épocas, en sus "Reglas para pensar con la Iglesia" exhortó a los jesuitas a sostener las prácticas devocionales del catolicismo medieval, a fomentar la veneración de las reliquias de los santos, las velas y las imágenes sagradas, la frecuente asistencia a misa y la comunión, y la práctica de las peregrinaciones. Aunque reconoció que teólogos positivos como san Agustín, san Jerónimo y san Gregorio habían tenido "el poder de mover los afectos para amar y servir a Dios nuestro Señor en todas las cosas", especialmente elogió a los grandes escolásticos, santo Tomás, san Buenaventura y Pedro Lombardo, cuyo mérito consistía en "definir y explicar para nuestros tiempos las cosas necesarias para la salvación eterna y ponerse al frente en la labor de impugnar y exponer todos los errores y las falacias". Dado que se basaron en los concilios de la Iglesia y el derecho canónico para complementar su lectura de las Escrituras y de los primeros padres, eran "más modernos" y confiables que sus predecesores.[31]

Aunque los jesuitas nunca renegaron del consejo de su Fundador de defender la cultura intelectual y devocional del catolicismo medieval, también procedieron rápidamente a dominar los avances literarios y filosóficos del Renacimiento. Más aún, en sus misiones a China, Japón y la India pronto se enfrentaron a la tarea de reconciliar el Evangelio cristiano con la filosofía y la religión del Oriente. Para ayudarse, empezaron por invocar la distinción

entre naturaleza y gracia, entre sabiduría humana y verdad cristiana, tan claramente establecida por santo Tomás de Aquino. En busca de nueva inspiración, se volvieron hacia el nuevo desarrollo florentino del neoplatonismo alejandrino, escuela que había intentado reconciliar a Platón con Moisés, la revelación cristiana con la filosofía griega. Para el siglo XVII habían surgido teólogos jesuitas que trazaban una vasta síntesis histórico-cosmológica en que el catolicismo de la época barroca era presentado como la triunfante realización de la búsqueda universal de la humanidad de la sabiduría natural y el conocimiento espiritual de la Deidad. La organización misma de la Compañía de Jesús era interpretada como la aplicación práctica de los principios del gobierno humano establecidos en la *República* de Platón.[32]

Si los estudiosos modernos han retrocedido ante toda fácil equiparación de la disciplina militar y la jesuita, es claro que san Ignacio forjó su instituto de acuerdo con los ideales nacientes de la monarquía absoluta. En tanto las órdenes mendicantes formaban confederaciones de provincias relativamente autónomas en que los superiores eran escogidos por elección periódica, la Compañía de Jesús era gobernada por un padre general, elegido de por vida, residente en Roma, quien tenía facultades para nombrar a los provinciales y rectores de colegios. Desde el principio, los jesuitas evitaron todo estrecho ámbito europeo y enviaron misiones por todo el mundo. A este respecto, actuaron como instrumentos ideales de un resurgente papado que, asimismo, consideraba su parroquia todo el mundo. En el Concilio de Trento, Diego Laínez, primer sucesor de san Ignacio como padre general, audazmente puso en duda la necesidad universal de una jurisdicción episcopal, atacando la jerarquía inmóvil de diócesis y parroquias como obstáculo a la expansión de la Iglesia misionera. Aunque sus argumentos fueran rechazados por el Concilio, que engrandeció la autoridad de los obispos, aunque frecuentemente como delegados del papa, en adelante los jesuitas cuidadosamente evadieron toda invasión episcopal en sus asuntos.[33] En la América española se negaron a aceptar la administración de las parroquias para evitar así todo potencial conflicto con la jerarquía, confinando su gobierno de las almas a las misiones de las fronteras. No obstante, su carácter internacional, el simple impulso de su expansión, su creciente riqueza e influencia, y su resuelta independencia, se combinaron para despertar la desconfianza y el resentimiento de las órdenes mendicantes y de muchos obispos.

IX. HISTORIA Y MITO IMPERIALES

I

La publicación de la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), de José de Acosta, marcó toda una época en la interpretación europea del Nuevo Mundo. El libro inmediatamente apareció en varias ediciones y al cabo de pocos años se le había traducido a todos los principales idiomas de Europa. Pronto alcanzó la categoría de obra clásica, y ya en el siglo XVIII el historiador escocés William Robertson afirmó que era uno de los "escritos más precisos y mejor informados respecto de las Indias Occidentales", y declaraba que su autor era "un filósofo".[1] Las razones de su adaptación y su duradera influencia no son difíciles de comprender. En un ámbito relativamente modesto, el lector encontraba una descripción de la Naturaleza en el Nuevo Mundo, una disquisición sobre el origen de sus habitantes naturales y una breve historia de los Imperios inca y azteca. La obra se distingue por un estilo fácil y fluido, por una exposición lúcida y confiada de cuestiones frecuentemente complicadas y, ante todo, por la agudeza crítica de sus argumentos. Mientras sus predecesores se habían limitado a describir, Acosta siempre trata de explicar, sopesando causas y efectos con magistral precisión. Desde los días de Américo Vespucio, ningún otro autor había combinado una experiencia personal de las Indias con tan evidente talento literario. Pero si el florentino había compuesto una fábula clásica, el jesuita demostraba que había asimilado las lecciones del Renacimiento respecto de estilo y de perspectiva, rechazando en todos los puntos el mito y la autoridad en favor de la observación y la razón. El hecho de que también escribiera para glorificar la providencial elección de la monarquía católica como gobernante de las Indias, no oscureció en nada la calidad de su razonamiento.

Hombre corpulento, de temperamento variable y melancólico, de ascendencia judía, José de Acosta (1540-1600) fue educado en las universidades de Alcalá y de Salamanca, donde los jesuitas estaban desafiando, por entonces, el dominio de los dominicos en las Facultades de teología y filosofía. Una vez calificado, se pensó enviarlo a una cátedra de teología a Roma pero, si hemos de creer su testimonio, "pedí ser enviado a Indias entre gentes bárbaras a trabajar sin opinión ni honra". Como salieron las cosas, pasó los años de 1571-1586 en el Perú, donde, lejos de atender a los indios, cobró fama en Lima por sus sermones elocuentes y doctos. Enseñó en la Universidad de San Marcos, fue el principal teólogo del tercer Concilio

de la Iglesia Provincial celebrado en Lima en 1581, y sirvió como provincial de su orden. Tan grande era su distinción, que Francisco de Toledo buscó su compañía y, en realidad, trató de incluirlo en el círculo de sus consejeros. Sin embargo, ambos disputaron sobre la vital cuestión de la misión de los jesuitas: el virrey trataba de confiar a la Compañía la atención de las parroquias indígenas, para encontrar que Acosta rechazaba la propuesta con motivo de que tal responsabilidad pondría a la orden en inevitable conflicto con los obispos sobre cuestiones de jurisdicción y de visitación. En cambio, los jesuitas del Perú decidieron concentrar sus esfuerzos en establecer colegios en las más importantes ciudades con el propósito de educar a los hijos de sus principales moradores. La mayor excepción a esta regla era el Colegio de Juli, situado en Chucuito y dedicado a las necesidades de los indios aimaraes del lugar.[2]

En 1587, Acosta retornó a España, pero interrumpió su viaje para pasar unos cuantos meses, muy instructivos, en México. Es testimonio de sus notables talentos el que después de su llegada a la Península se ganara el favor real y después fuese elegido para servir como emisario del rey en Roma, donde encabezó unas negociaciones delicadas y que a la postre no dieron resultado, con el papa y con el general de los jesuitas, concernientes al deseo de Felipe II de someter la Compañía en España a la jurisdicción de la Inquisición y de afirmar un mayor grado de autoridad real sobre las provincias ibéricas de la orden. Esta negociación en nombre de la Corona desacreditó a Acosta a ojos de sus compañeros jesuitas, aunque no le impidió ser nombrado rector del Colegio de Salamanca. En 1588 logró obtener autorización real para publicar los escritos en latín que trataban de la Naturaleza en el Nuevo Mundo y los métodos y la teoría misionera. El último se intitulaba *De procuranda salute Indorum.*[3] Dos años después, conquistó verdadera fama con la publicación de la *Historia natural y moral de las Indias,* que consiste en una traducción de la primera obra latina escrita en el Perú, junto con materiales sobre la historia de los naturales, reunidos en parte durante su visita a México. Hombre de enorme cultura, Acosta mostró una mayor familiaridad con los escritos de los Padres de la Iglesia y con los clásicos que con las obras de Tomás de Aquino y de otros teólogos escolásticos. Habitante del sombrío mundo de Felipe II, mostró una peculiar combinación de inteligencia aguda y triunfalismo abierto, salpimentado en ciertos lugares con un cinismo político que hace pensar más en Gómara que en Las Casas, cuyo nombre, significativamente, no aparece una sola vez en sus libros o sus cartas.

La parte más original de la obras de Acosta se encuentra en su estudio de la Naturaleza en el Nuevo Mundo. En las primeras páginas de su *Historia natural,* deliberadamente decidió mostrar los errores geográficos de Aristóteles y de san Agustín, aunque advirtiendo cuidadosamente que no era responsabilidad de un Padre de la Iglesia ser experto en tales cuestiones. El filósofo natural, en su examen de las causas y los efectos de los fenómenos, debía dejarse guiar “no tanto por la doctrina de los antiguos filósofos como por la verdadera razón y cierta experiencia”. Más de medio siglo antes, desde luego, Oviedo había establecido el mismo punto, pero con mucho menor ingenio y energía. No contento con comentar el

absurdo de la afirmación aristotélica de que las zonas tórridas del mundo eran inhabitables, Acosta buscó razones para explicar por qué el calor de estas regiones no era tan grande como habían imaginado los antiguos. La causa principal, arguyó, era la simple humedad de los trópicos, añadiendo, “la mayor parte de la América, por esta demasía de aguas, no se puede habitar […]” La simple profundidad de los océanos, cuando se combinaba con un sol ardiente y la gran frecuencia de poderosos vientos, producía unas abundantes precipitaciones que mantenían húmedo y fértil al suelo, fresco y benigno el aire. Con igual minuciosidad, Acosta analizó el efecto de la altitud sobre el clima, observando que los altiplanos del Perú ofrecían un medio favorable para el asentamiento humano en los trópicos. Aunque ofreció una considerable gama de información sobre los metales, las cosechas y el ganado del Nuevo Mundo, la principal realización de Acosta sería su explicación racional de las causas y los efectos del clima tropical, identificando normalmente a las Américas con esta zona. Mientras Oviedo había ofrecido poco más que un inventario o catálogo de la flora y la fauna, simples particularidades, en cambio Acosta, en todos los puntos, trató de encontrar las causas de los fenómenos, generalizando a partir de su observación. Precisamente en su busca de la causalidad y de la generalidad, y no en la mera observación de los efectos, Acosta se aproximó más al propósito y método del científico moderno, y obviamente mereció que Robertson lo llamara filósofo.[4]

En su muy discutida cuestión del origen de la humanidad en el Nuevo Mundo, Acosta mostró agudo juicio, disipando la niebla de la especulación que rodeaba al tema con incisiva lógica. La teoría aventurada por Zárate y por Sarmiento de Gamboa, de que los indios descendían de los pueblos de la Atlántida, aquel continente perdido, fue rechazada sin más. Ese relato se encontraba en el *Timeo*, diálogo de Platón, desdeñado como simple fábula. En cuanto a la idea comúnmente difundida de que Perú era la bíblica Ofir, lugar de las minas del rey Salomón, Acosta afirmó que África o las Indias Orientales eran una mucho más probable ubicación. Después de todo, hasta el moderno descubrimiento de la aguja magnética, ningún marino se había atrevido a aventurarse a mar abierto, antes bien, siempre habían tratado de permanecer cerca de tierra, costeando. ¿Cómo era posible, entonces, que las naves de Salomón hubiesen recorrido el Pacífico hasta llegar al Perú? Asimismo, Acosta rechazó la opinión popular de que los indios descendían de las Diez Tribus Perdidas de Israel, arguyendo que mientras los naturales del Nuevo Mundo no tenían ningún recuerdo de algún plan, ni mucha idea de Dios, en cambio entre todos los pueblos de la Tierra los judíos eran los más renombrados por la tenacidad con que se aferraban a sus tradiciones y su linaje. Lo que dio interés a este argumento es que el propio Acosta tuviese ascendencia de *conversos*, pues su familia era de sangre judía.[5] Debe notarse que, subyacente en la identificación de los indios con los israelitas, se hallaba la premisa milenaria de que la conversión de los judíos marcaría el advenimiento de la última época antes de la segunda venida de Cristo. Habiendo rechazado con desdén todos esos mitos, Acosta arguyó en cambio la probabilidad de que los primeros

hombres en el Nuevo Mundo hubiesen llegado por tierra y no por mar, atravesando de Asia, en la extremidad nororiental del hemisferio en dirección de la actual Alaska, de la que por entonces aún no existían mapas. Acosta supuso que a su llegada aquellos hombres eran simples salvajes que viajaban en pequeñas bandas, y que se dispersaron lentamente a través de toda la masa de tierra durante un extenso periodo: hipótesis apoyada por la multiplicidad de los lenguajes, no relacionados entre sí, que hablaban los indios de su época; que procedían de una fuente común en el Asia Oriental quedaba demostrado por la semejanza de su físico y apariencia con los naturales de la región. La conclusión que Acosta sacó de estos argumentos fue que todo desarrollo social y político en el Nuevo Mundo se derivaba de fuerzas autóctonas, con jefes de gran valor e inteligencia que surgían para formar Estados y hasta imperios, librando a sus súbditos de una condición hasta entonces salvaje.[6]

En un folleto sobre las tácticas de los misioneros, intitulado *De procuranda salute Indorum*, Acosta continuó el análisis del desarrollo social de los indios, planteando su célebre división de todos los "bárbaros" en tres categorías generales, dispuestas por secuencia y evolución. La primera clase, a la que pertenecían los chinos, los japoneses y algunos indios del oriente, era definida por la posesión de ciudades, leyes, un gobierno estable y, ante todo, una escritura fonética que permitió tener leyes escritas, libros, y constancias del pasado. La segunda clase, que comprendía a los aztecas y los incas, contaba con asentamientos fijos, un culto religioso, gobernantes poderosos y cierto recuerdo del pasado, pero carecía de libros o de escritura fonética. El tercer estrato comprendía a los simples salvajes, como los aborígenes de Amazonia, "sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república". En otra parte, Acosta interpoló otro estrato o etapa, insertado entre los incas y los salvajes, para cubrir las sociedades de la Nueva Granada y de Chile que poseían los rudimentos del gobierno y de la religión. En términos generales, en este esquema había poco que fuera nuevo. Como ya hemos visto, Las Casas había trazado una clara distinción entre los Estados avanzados de los incas y los aztecas, iguales en todo, salvo en el cristianismo y en la posesión de una escritura fonética a los antiguos romanos y griegos, y los simples isleños del Caribe o los nómadas de la Florida, que seguían viviendo en la tercera edad de la humanidad. Tal es un contraste que se encuentra en Cicerón y en los poetas clásicos. La originalidad del enfoque de Acosta está en haber remplazado el simple contraste de civilización y salvajismo por una escala de sociedades ascendentes, marcadamente delineadas, que define cada etapa con características cuidadosamente enumeradas. La inclusión de los chinos y los japoneses, basada en datos que le habían llevado los misioneros jesuitas, ofrecía una perspectiva más amplia que la que permitía la comparación con el mundo antiguo. Al mismo tiempo, el hincapié en la escritura fonética como marca definidora de la verdadera humanidad y cultura política, revela las tendencias humanistas de Acosta, y obviamente hace eco a los argumentos de Sepúlveda y de Gómara.[7] Además, Acosta insistió en que las sociedades de las tres etapas eran esencialmente bárbaras, debido a su ignorancia de la doctrina y la moral cristianas.

El propósito de esta división de toda la humanidad que no formaba parte de la cristiandad, en tres clases, no era su utilidad para la investigación antropológica, sino, antes bien, que ofrecía una vara para medir hasta dónde debía dependerse de la fuerza de las armas al predicar el Evangelio cristiano. Al tratar con naciones como la china y la japonesa, arguyó Acosta, no existía ninguna justificación para que un príncipe cristiano emprendiera su conquista. En México, redactó una memoria en que oponía los delirantes esquemas de su correligionario jesuita, Alonso de Sánchez —quien había pedido a la Corona española que lanzara un ataque a China para incluir tal imperio en la grey de la Iglesia católica—. Por motivos prácticos y teológicos, Acosta denunció ese plan, declarando que era injusto, impracticable y que causaría gran escándalo. Si los chinos se mostraban renuentes a admitir mercaderes y misioneros católicos, ello era en gran medida por su temor a una agresión. Siempre que el emperador y sus mandarines mantuvieran la paz interna y el gobierno, habría que predicar pacíficamente el Evangelio, como se había hecho en el Imperio romano. A este respecto, debe notarse que Acosta no se dejó impresionar por los elogios que en aquel tiempo hacían los jesuitas de la cultura china, arguyendo que su dependencia de sus caracteres y no de un alfabeto hacía que los letrados debieran dedicar todas sus energías a aprender a leer y escribir, en lugar de adquirir un conocimiento de las ciencias y de la filosofía.[8] Cualquier indio americano que aprendiera el alfabeto pronto llegaría a saber más que el más docto sabio chino.

En el enfoque a los simples salvajes, como los pueblos de Amazonia, Acosta defendió el derecho de los príncipes cristianos a intervenir por la fuerza de las armas con el fin de establecer un protectorado, obligar a los aborígenes a formar asentamientos de modo que pudiesen aprender las artes de Europa y, con el tiempo, llegaran a aceptar el Evangelio. Si la tierra permanecía ociosa podría ser legítimamente cedida a colonos españoles, que entonces ayudarían a pacificar la región. Donde los salvajes se opusieran a esta incursión en su territorio sería permisible que las autoridades reprimieran su rebelión, aunque más con admonición y castigo paternal que por el fuego y la espada. En suma, Acosta aprobó plenamente la continua expansión de la frontera española por las Américas, dando así una justificación a las prácticas de su época.[9]

Pero ¿qué decir de los incas y los aztecas, la segunda clase de bárbaros? ¿Había sido su conquista un acto de justicia? ¿Había ofrecido la guerra el mejor medio de predicar el Evangelio en estos pueblos? Huelga decir que, al plantear esta pregunta, Acosta entraba en un espinoso terreno político e ideológico. Un correligionario jesuita, en el Perú, ya había sido severamente censurado por dudar de la justicia de la conquista y el dominio de España. Como hemos visto, el virrey Toledo se había esforzado por poner fin a la cuestión, condenando enérgicamente a Las Casas como influencia perniciosa, cuyos escritos perturbaban las conciencias cristianas sin ningún buen fin. Y ahora, en vena muy similar, Acosta argüía que en el decenio de 1580 ya había pasado demasiado tiempo para una devolución de bienes o una

restauración del antiguo orden: continuar cuestionando la justicia de aquella aventura sólo pondría en peligro la tarea de evangelizar a los indios. Sin embargo, lejos de obedecer a su propia frase, Acosta citó entonces las proposiciones enunciadas por Francisco de Vitoria, teorías que aún dominaban en las universidades españolas, desafiando la tradicional justificación de la expansión de España. Negó que el papa poseyese algún derecho a conferir jurisdicción sobre los reinos infieles. De manera similar, los reyes cristianos no tenían ningún mandato de Dios para invadir con objeto de castigar los crímenes contra natura. Cada república estaba dotada de su propia soberanía y su integridad territorial: admitir otra cosa sería abrir las puertas a la intervención inglesa o francesa en la España misma, con algún burdo pretexto de injusticia.[10] Con esas observaciones, Acosta denunció entonces como "vulgar error", la creencia de que el Rey Católico había sido autorizado por el papa para conquistar las Indias con objeto de reprimir la idolatría e impedir aquellos crímenes contra natura. No podían sostenerse los argumentos de "un cierto autor", es decir, Sepúlveda. A la inversa, Acosta elaboraba un argumento en favor de la expansión marítima europea, desarrollando las doctrinas de Vitoria de que todas las naciones tienen el derecho natural a la comunicación y el comercio y, si son cristianas, de predicar el Evangelio, principios que desplegaba para justificar el establecimiento de puertos armados y de fortalezas en costas extranjeras para defender a los comerciantes y proteger a los misioneros: fórmula que recuerda las primeras posiciones de Las Casas para los asentamientos en el continente americano.[11]

Tomando en cuenta esta influencia de Vitoria y de la escuela de Salamanca, no debe sorprendernos observar que Acosta rechazó desdeñosamente el argumento predilecto del círculo toledano: que la tiranía de los incas justificaba la conquista y el dominio españoles. Si los crímenes contra natura no ofrecían un pretexto para la intervención militar, ¿cómo podía afectar la cuestión el carácter de un régimen político? En todo caso, ¿no eran fundados todos los imperios por medio de violencia y guerra? ¿No había declarado san Agustín en *La Ciudad de Dios* que el Imperio romano había sido establecido tiránicamente, y que sus grandes hombres habían buscado la gloria al precio de la muerte de millares de personas? Y sin embargo, los apóstoles nunca habían tratado de buscar su destrucción, ni cuestionado su imperio. Si esto se permitiera, ¿qué razón quedaría para defender el derecho de la Corona española a gobernar el Nuevo Mundo? En esta extraordinaria aplicación de las doctrinas de san Agustín, Acosta arguyó, en efecto, que tanto el imperio de los incas como el de los españoles se había fundado en una conquista injusta y en la violencia, y que entonces, por implicación, ambos eran tiranías.[12] Pero ni su origen ni su constitución final ofrecían ninguna justificación a la intervención exterior y, menos aún, motivo para dudar de su legitimidad.[13]

Con una conciencia escrupulosa, sin duda confortada por esta maquiavélica defensa de la razón de Estado, tan característica de los servidores de la monarquía absoluta, Acosta pidió entonces al clero obtener una ayuda práctica de la comisión papal a los Reyes Católicos para

asegurar la conversión de los naturales del Nuevo Mundo. La experiencia de los jesuitas en África había demostrado que en los países en que se había predicado el Evangelio pacíficamente, sin intervención europea, la naturaleza inestable de los monarcas bárbaros fácilmente conducía a la falta de fe y la recaída en la idolatría. Donde los súbditos de un Estado determinado estaban acostumbrados a que se les gobernara tiránicamente, era necesario procurar y mantener la conversión mediante cierta medida de compulsión. En suma, los sacerdotes no debían tratar de debatir grandes cuestiones de justicia política, sino antes bien concentrar sus energías en la tarea de predicar el Evangelio, aprovechando la autoridad y la ayuda ofrecidas por los Reyes Católicos.[14]

Pese a sus evidentes reservas sobre los poderes de raciocinio de Toledo, Acosta estuvo enteramente de acuerdo con el virrey al definir a los naturales de Perú como bárbaros, es decir, personas deficientes en su juicio racional y por ello inapropiadas para la libertad política. En un claro eco de Sepúlveda y de Matienzo, bruscamente declaró que el "carácter del indio es servil"; cierto, defendió la racionalidad de los aborígenes, condenando a aquellos españoles que los trataban cual simples brutos. Como todos los hijos de Adán, tenían almas que necesitaban salvarse, y la Iglesia tenía la obligación de protegerlos y de asegurar su conversión. Pero también citó a san Juan Crisóstomo en el sentido de que la naturaleza de los esclavos era desalmada, lasciva, estúpida y difícil de cambiar mediante la instrucción, y concluyó que esta descripción se aplicaba con igual fuerza a africanos y a indios. Para remediar los efectos de semejante carácter, se requería una disciplina estricta: "Con la carga saludable de su trabajo asiduo estén apartados del ocio y de la licencia de costumbres y con el freno del temor se mantengan dentro de su deber".[15] Pero ese carácter no era innato sino simple resultado de su educación, de modo que con el paso de las generaciones sería posible efectuar cambios por medio de educación estricta e instrucción continua. Como lo había dicho Aristóteles, la costumbre era una segunda naturaleza. No que semejante transformación pudiese lograrse mediante la educación de individuos: habría que reformar toda la sociedad. Por esta razón, declaró Acosta, era necesario concentrar a los indios en ciudades, darles ropas, introducir el uso del dinero e instalar un sacerdote y magistrados que los vigilaran, con escuelas para los comunes y colegios para los nobles como parte esencial del programa. De hecho, Acosta apoyó por completo la política toledana de reasentamiento forzoso, y citó, con aprobación, la frase virreinal de que "primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres y después a ser cristianos". Tanto como Mendieta en la Nueva España, defendió la sanción del castigo físico, de tal modo que sacerdotes y magistrados pudiesen corregir los malos hábitos o delitos, proponiendo "alguna ligera multa pecuniaria, echarlo en grillos durante el día, alguna vez unos pocos azotes, lo más grave de todo trasquilarlos, que es tenido por la mayor afrenta entre los indios". Claramente, el que se considerara a los indios como simples niños o como virtuales esclavos constituía poca diferencia cuando se trataba de la clase de castigo.[16]

Como correspondía a un escrito dirigido a los futuros misioneros, *De procuranda* estaba lleno de exhortaciones sobre la necesidad de la humildad y la paciencia sacerdotales, sin disimular las dificultades y el tedio de la tarea: "padecemos la inconstancia y la embecilidad natural de los indios, viéndonos obligados a arrojar la divina semilla a tierra fofa y cremosa". Al mismo tiempo, notó que "para un maestro muy malo, todos los discípulos son estúpidos", reconociendo que los métodos del catecismo en el Perú habían sido tristemente deficientes, pues en gran parte habían consistido en enseñar a los indios a recitar de memoria unas cuantas plegarias e imponer la asistencia a misa, sin gran explicación del Evangelio. De hecho, a menudo, los indios habían sentido repugnancia ante la avaricia, la lujuria y la tiranía de los sacerdotes enviados a sus parroquias, y sin embargo, eran precisamente estos ministros mercenarios los que más alto proclamaban la irracionalidad de los indios, para justificar más fácilmente su brutal explotación. En dos asuntos clave, Acosta estuvo de acuerdo con los franciscanos de México, cuando pidió que se permitiera a los indios recibir la Eucaristía (pese que algunos sacerdotes deseaban negársela) pero recomendó que no se les admitiera en el sacerdocio. Como provincial de los jesuitas, había insistido en la necesidad de dominar las lenguas indígenas si se quería predicar el Evangelio a todos los naturales. Para hacer frente a tal problema, inicialmente había propugnado la aceptación de mestizos como jesuitas, pero confesaba que, como lo mostrara la experiencia, aunque algunos habían llegado a ser sacerdotes dedicados, muchos claramente habían bebido los vicios indígenas junto con la leche de sus madres.[17]

Ensanchando su análisis para revisar la legislación reciente, Acosta expresó su aprobación virtualmente de todos los rasgos centrales del asentamiento toledano. Defendió el derecho de la Corona de exigir tributo a sus súbditos aborígenes y no refutó el principio de reclutamiento de mano de obra forzada para trabajar en las minas y la agricultura. Estuvo de acuerdo con Matienzo en que sería mejor para los indios que los encomenderos recibieran sus cesiones a perpetuidad, ya que entonces se les consideraría una nobleza que era esencial para la defensa y estabilidad del reino. Esta defensa, a la vez de las encomiendas y de la *mita,* demuestra el abismo que separaba a Acosta de Las Casas y Mendieta, y hasta qué grado compartía las ideas del círculo toledano. Si acaso, protestó contra los abusos del sistema, exigiendo una relación más eficiente de los tributos y la leva de servicios. Por lo demás, simplemente cuestionó el principio planteado por Matienzo y aplicado por Toledo de que debía gravarse a los indios de acuerdo con su capacidad de pagar, es decir, explotarlos en un grado que les permitiera sobrevivir físicamente.[18]

En la segunda parte de su *Historia natural y moral,* compuesta en Europa, Acosta se basó en las investigaciones de Polo de Ondegardo, en el Perú, y de Juan de Tovar, otro jesuita, en México, para ofrecer una descripción sumaria de los Imperios azteca e inca. No se sabe si aprovechó la oportunidad de consultar la copia manuscrita de la *Apologética historia sumaria* de Las Casas, que se conservaba en el convento dominico de México, pero indudablemente los

pocos meses que pasó en la Nueva España parecen haberlo convencido de adoptar una mejor opinión de las capacidades indígenas de la que había mostrado en *De procuranda*, escrito cuando aún se encontraba en el Perú. Sea como fuere, antepuso a su relato la observación de que su documento se proponía "deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos [los indios] como de gente ingrata y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre". De hecho, sus leyes e instituciones tenían muchas características dignas de respeto en cualquier nación del mundo. Si eran culpables de vicios y de idolatría, también lo habían sido los antiguos romanos y griegos, reconocimiento que de ninguna manera empañaba sus obvias virtudes. Acosta moderó entonces la fuerza de esta comparación con el mundo clásico, tan gustada de Las Casas, añadiendo: "bien que en el valor y saber natural excedieron mucho los antiguos gentiles a estos del Nuevo Orbe, aunque también se toparon en éstos cosas dignas de memoria; pero en fin, lo más es como de gentes bárbaras que fuera de la luz sobrenatural, les faltó también la filosofía y doctrina natural".[19]

El radical contraste con Las Casas, implícito en estas palabras, se reflejó en el modo en que Acosta presentó su material y sus argumentos; pues mientras el dominico invocaba las normas de Aristóteles para una auténtica ciudad, y sólo pasaba a discutir la verdad de la religión una vez que había demostrado los fundamentos seculares de la sociedad aborigen, el jesuita inició su estudio de las culturas inca y azteca con una rabiosa denuncia del demonio que como autor y fuente de toda idolatría gobernara al Nuevo Mundo, convirtiéndolo en un monstruoso imperio de tinieblas. Aunque Acosta reconoció que muchos naturales tenían una vaga idea del Creador del Universo, un ser divino similar al Dios desconocido cuyo altar encontró san Pablo en Atenas, sin embargo atribuyó el predominio de la idolatría a la intervención directa de Satanás, quien influyó sobre la religión indígena de tal modo que creó una blasfema parodia del cristianismo, imitando a la vez sus ritos y sus creencias, todo ello con el propósito de descarriar a los aborígenes para que cayeran en el delito y la inmoralidad. Así, mientras Las Casas había elaborado un argumento esencialmente naturalista, remitiendo el origen de la idolatría a los miedos y las ambiciones humanas, efecto de la naturaleza caída del hombre, mientras el diablo simplemente intervenía para aprovechar esta flaqueza, por contraste Acosta definió a Satanás como la fuente y hontanar de la religión pagana, habiendo impuesto su dominio para pervertir la observancia de los dictados de la ley natural. Si Las Casas había invocado a santo Tomás para defender la autonomía de la naturaleza humana, Acosta citó *La Ciudad de Dios*, de san Agustín, para confirmar su identificación de todas las manifestaciones de la religión de los indios como obra del Señor de las Tinieblas. Una vez más, la visión de las Dos Ciudades, Jerusalén y Babilonia, trabadas en espiritual combate a través de los siglos, se presentaba para impedir todo acomodo con la religión no cristiana.[20]

El análisis del gobierno y la ley de los indios está presidido por el mismo enfoque desfavorable. Al comienzo, Acosta observó que todos los bárbaros muestran la calidad de su naturaleza en la forma de gobierno que adoptan, lo que equivale a decir que invariablemente

estaban gobernados por tiranos; los reyes eran tratados como dioses, y los súbditos como esclavos. Ésta era una regla que podía aplicarse tanto a los chinos como a los turcos, y a los incas como a los aztecas. Pese a este comienzo tan poco prometedor, luego Acosta comprimió hábilmente una gran cantidad de información en unos cuantos breves y notables capítulos en los que describió las realizaciones más extraordinarias de los dos imperios. Para el Perú, el hincapié era, obviamente, en los impresionantes caminos, las grandes fortalezas y los templos construidos por los incas, todo ello seguido por un comentario aprobador de las equitativas formas de distribución de la tierra, el austero régimen de alimentación y las benévolas formas de cooperación y bienestar social: dignos, confesó, de una comunidad religiosa. Por contraste, en la Nueva España lo que ocupa el centro del escenario son la complejidad del calendario mexicano y su aproximación a una auténtica escritura: temas basados en documentos aportados por Juan de Tovar. Ante la cuestión de la secuencia histórica, Acosta descubrió que mientras en Perú podían encontrarse pocos datos fidedignos sobre los incas antes del reinado del emperador Pachakuti a comienzos del siglo XV, en la Nueva España era posible encontrar una detallada cronología que se remontaba varios siglos atrás, comenzando con la inmigración de los aztecas hacia el sur y continuando con la sucesión de los monarcas que habían gobernado Tenochtitlan desde su fundación. La insistencia en el papel del demonio bajo guisa de Huitzilopochtli, deidad tutelar de los mexicas, era compensada por un elogio de la sabiduría de los señores de Texcoco. A lo largo de todo el análisis que hace Acosta de los aztecas y los incas se puede discernir una contradicción latente, que no logra resolver de manera satisfactoria.[21]

En su relato final sobre la conquista de México, Acosta dio una respuesta a las preguntas que había preferido dejar sin resolver en *De procuranda*. Invocando la autoridad de Eusebio de Cesarea, el historiador de la Iglesia y biógrafo de Constantino el Grande, ahora decidió presentar la conquista del Nuevo Mundo como acto manifiesto de la Providencia Divina. Del mismo modo que la unificación del antiguo mundo por los romanos había allanado el camino a la prédica del Evangelio, asimismo el surgimiento de los Imperios inca y azteca había facilitado la llegada del cristianismo: su dependencia de una sola lengua había facilitado la labor de los mendicantes. En cuanto a las matanzas perpetradas por Cortés en Cholula y por Alvarado en Tenochtitlan, más valía verlas como castigo de Dios a los indios por su idolatría y sus crueldades. Y, de no menor importancia, Acosta no vaciló en aceptar las insinuaciones de Gómara y de Cieza de León de que tanto en Perú como en México los conquistadores habían sido ayudados en sus batallas con los indios por la aparición de Santiago y de la Virgen María. De este modo, la Conquista era definida como un providencial acto de liberación mediante el cual los naturales del Nuevo Mundo quedaron libres del dominio de Satanás y de los tiranos humanos, y se les ofrecieron los medios de salvación. Así, mientras en *De procuranda* Acosta había aconsejado que no se siguiera discutiendo la justicia de la conquista, como algo políticamente imprudente, aunque estuviera dispuesto a condenar el

asesinato de Atahualpa, en su *Historia natural y moral* se puso el manto de Gómara e hizo sonar una nota triunfalista, muy alejada en su espíritu de las diatribas de Las Casas.[22]

La subordinación de los intereses religiosos y humanitarios de Acosta a la conveniencia política está mejor ilustrada que nunca en su descripción de Potosí, pues hace una cuidadosa supervisión de la industria minera y de las técnicas de que dependía, declarando que la introducción del proceso de amalgamación con mercurio, debida a Toledo, había sido la salvación de Cerro Rico. Al mismo tiempo, hace un vivo retrato de la ciudad antes de los recientes cambios, recordando el espectáculo de los cerros circundantes iluminados por las luces parpadeantes de más de 6 000 hornos de barro que los indios empleaban para fundir el mineral. Una vez más, Acosta triunfa gracias a su aguda atención a cuestiones de interés contemporáneo y por su dominio de los temas mineralógicos y técnicos. Sin embargo, no menos significativamente, no hace ninguna mención del otro rasgo, indispensable, de la modificación de Potosí por Toledo: la organización de la *mita,* la leva forzosa de más de 13 500 campesinos indios llamados desde una extensa zona a trabajar en las minas y las fábricas de la gran montaña. Además, haciendo eco al primo dominico de Toledo, Acosta declara audazmente que la Divina Providencia había dotado cuidadosamente al Nuevo Mundo con abundantes depósitos de metales preciosos para atraer así la colonización cristiana, asegurando de este modo la conversión de los indios. El descubrimiento y la renovación de Potosí habían dado a Felipe II los medios de unir las Coronas de Portugal y de Castilla, colocando así las Indias orientales y occidentales bajo un solo monarca católico encargado por la Providencia de la defensa de la cristiandad contra los ataques de infieles y de herejes.[23] El propio Eusebio de Cesarea no habría podido jactarse de un mejor conocimiento de los designios del Dios uno y trino que Acosta ponía en estas presuntuosas aseveraciones.

Que Acosta seleccionaba ciertas doctrinas de san Agustín para apoyarse en ellas es algo que también se manifiesta en su enfoque a la importantísima cuestión de la posibilidad de salvarse del pagano virtuoso, pues Acosta negó categóricamente la posibilidad de encontrar la salvación eterna fuera de la Iglesia cristiana, y enérgicamente criticó a aquellos jesuitas que sostenían que los no cristianos que obedecieran los dictados de la ley natural bien podían entrar en el cielo por medio de lo que en términos teológicos se llamaba *el bautismo de deseo*. De hecho, en el Perú, Acosta había estado activo condenando al dominico Francisco de la Cruz, por enseñar (entre otras cosas) que los indios podían lograr la salvación por medio de una fe implícita, sin un conocimiento formal del dogma cristiano. Asimismo, el tercer Concilio de la Iglesia celebrado en Lima, al que Acosta asistió como consejero en materia de teología, declaró que por razón de su idolatría todos los indios que habían vivido en Perú antes de la llegada de los españoles eran hijos de Satanás, irrevocablemente sentenciados a la condenación eterna.[24] Para apreciar las implicaciones y el contexto de este juicio, podrá notarse que casi por la misma época, Mateo Ricci, fundador de la Iglesia jesuita en Pekín, declaraba que Confucio había enseñado el culto del único Dios verdadero, y había enseñado

un admirable código de ética en perfecta armonía con la moral cristiana. Además, escribió: "Podemos esperar con confianza que con la misericordia de Dios, muchos de los antiguos chinos encontrarán la salvación en la ley natural, socorridos, como debieron serlo, por la ayuda especial que, como lo enseñan los teólogos, no se niega a nadie, y que hace lo que puede por lograr la salvación, a la luz de su propia conciencia". En este pronunciamiento, Ricci estableció el fundamento teológico de la misión jesuita en China, y por extensión en todo país en que la observancia de la ley natural pareciera no contaminada por la presencia de la idolatría. No podría ser más grande el contraste con Acosta.[25] En la disputa estaba el calculado eclecticismo que permitía a Acosta invocar a san Agustín para mostrar la sociedad indígena corrompida hasta el meollo por el dominio del demonio, mientras al mismo tiempo celebraba, en vena eusebiana, el triunfo de las armas españolas en el Nuevo Mundo como realización de un designio providencial.

II

La sumaria confianza con que Acosta rechazó varias teorías muy queridas acerca del origen de los indios americanos afrontó a los espíritus antagónicos a las lecciones críticas del Renacimiento. En Europa, grandes partes del pasado seguían siendo terreno desconocido, habitado tan sólo por las fantásticas imaginaciones de piadosos mitógrafos y patriotas especuladores. Más aún, si algunos humanistas agudizaron sus análisis lingüísticos de los textos, otros se vieron atraídos a profundizar en la arcana sabiduría de jeroglifos egipcios y de la cábala. Puesto que el descubrimiento de América había sido en parte promovido y ciertamente acompañado por una explosión de expectativas milenarias, no debía ser ninguna sorpresa enterarse de que el origen de sus habitantes había provocado casi tanta especulación y controversia como la tan frecuentemente estudiada polémica acerca de su naturaleza y de sus talentos. Se recordará que Oviedo había identificado las Antillas como las Hespérides, las antiguas islas de la Fortuna, y había planteado la hipótesis de una colonización española prehistórica. Asimismo, Zárate y Sarmiento de Gamboa habían citado el *Timeo* de Platón como prueba de la existencia de la Atlántida, sugiriendo que los indios eran los descendientes de sus habitantes. De manera similar, semejanzas superficiales entre los cultos y mitos aborígenes y los ritos y las doctrinas del cristianismo o de los judíos fueron interpretadas como prueba, o bien de una temprana evangelización apostólica del Nuevo Mundo, o bien de una colonización por los israelitas. Lo que todas estas teorías tenían en común era el propósito no declarado de someter a los indios al esquema universal de la historia bíblica, esfuerzo inspirado por la presunción de que los indios carecían de la capacidad de descubrir los dictados de la ley natural o de enfocar todo conocimiento del Dios único y verdadero sin ayuda de maestros o colonos llegados del exterior.

El hontanar y duradero depósito de todos estos mitos fue el *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (1607), macizo librito publicado en Valencia por Gregorio García, dominico que había pasado nueve años en el Perú. Su principal inspiración fue el comentario latino sobre los historiadores de la Antigüedad, escrito por otro dominico, Jacobo Annius de Viterbo, quien en 1498 publicó toda una gama de textos considerados hasta entonces perdidos, entre los cuales destacaba la historia de Babilonia desde los días de Noé y del Arca, compuesta por Beroso. Aunque algunos estudiosos inmediatamente declararon que los descubrimientos de Annius eran pura falsificación, la información que él ofreció acerca de la primera época de la humanidad en la Tierra atrajo a un vasto público y continuó disfrutando de cierta boga hasta comienzos del siglo XVIII.[26] La interpretación ortodoxa de la cronología bíblica de aquella época sólo admitía 6 000 años de historia, de modo que el panorama de una edad primitiva relativamente civilizada que ofrecía el falso Beroso no era inherentemente inverosímil. En particular, Noé aparecía como filósofo docto en muchas ciencias, que instruía a sus hijos en las artes de la astronomía y la construcción de barcos, permitiéndoles así explorar el globo sin daño. La diáspora de los descendientes de sus tres hijos, Cam, Jafet y Sem, pretendía explicar el origen de las distintas razas de la humanidad. De este modo Misraím, el hijo de Sem, era identificado a la vez como filósofo y como imagen diabólica, fundador de Egipto y de su religión. También daba información sobre el primer asentamiento de España y su sucesión de 12 reyes, incluyendo a monarcas epónimos como Ibero, Hispalo y Héspero. Aunque el gran historiador jesuita Juan de Mariana se burló de estas genealogías, varios distinguidos eruditos bíblicos españoles, entre ellos Benito Arias Montaño y Juan de Pineda, aceptaron los datos ofrecidos por Annius, diciendo que arrojaban luz sobre los primeros días de la humanidad.

En este acalorado contexto de comentario bíblico e historia mítica, García se propuso seguir los orígenes de los indios americanos. Tomando en cuenta la obsesión de la época por las dimensiones del arca de Noé y la duración de sus viajes, bien podía esperarse que García afirmara que los antiguos habían tenido poca dificultad para seguir un curso a través de los océanos del mundo. El argumento planteado por Acosta, de que antes de la llegada de la aguja magnética ningún marino se había atrevido a abandonar la línea de la costa, fue rechazado por simple apelación a la autoridad de la Biblia. Sin embargo, no se pronunció sobre la cuestión de saber si uno de los nietos de Noé había llegado navegando al Nuevo Mundo. En realidad, García encontró difícil explicar cómo el hemisferio fue reabastecido de animales después del Diluvio. Posiblemente, opinó, el Todopoderoso se había valido de ángeles para transportar a los animales a través de los océanos. Por otra parte la diferencia entre los animales del Nuevo Mundo y los del Antiguo era fácilmente explicable por el efecto del clima, y en particular por la excepcional humedad de las Américas causada por sus grandes lagos, ríos y abundantes precipitaciones. Después de todo, si los indios y los negros diferían de los europeos lo debían a los efectos del clima. Con el tiempo, añadió García, los españoles nacidos en América

llegarían a asemejarse a los indios.[27]

Una vez establecidos sus principios generales, García presentó entonces su argumento, proponiéndose demostrar que los indios tenían su origen en sucesivas oleadas de colonos, llegados del Asia, de Europa y del norte de África. La teoría a la que obviamente atribuyó el mayor peso fue la de que los indios descendían de las Diez Tribus Perdidas de Israel. Su máxima autoridad era el apócrifo libro IV de Esdras, texto frecuentemente citado por Colón, que en su capítulo XIII dice que las tribus tomadas cautivas por el rey de Asiria huyeron a través del Éufrates a la distante tierra de Arzareth, donde morarían hasta los últimos días. Dado que habían necesitado un año y medio para llegar a aquel refugio, era claro que éste se encontraba en el Asia central, desde donde era perfectamente posible suponer una nueva migración por tierra hasta el Nuevo Mundo. Según García, la prueba de esta identificación se encontraba en la similitud de carácter que notaba entre los judíos y los indios; escribió a propósito de estos últimos: "Quán tímidos i medrosos son, quán ceremoniáticos, agudos, mentirosos, e inclinados a la idolatría, todo lo qual tenían los judíos". Basado en su propia experiencia de misionero en Perú, declaró que los naturales habían de ser obligados a asistir a la iglesia y a seguir el camino de la virtud. En general, los indios eran incrédulos, ingratos, idólatras y mostraban poca compasión por sus semejantes. Y sin embargo, eran tan tímidos que en una ocasión él mismo había disuelto una gigantesca borrachera de más de 300 naturales. Podía encontrarse otra prueba de su origen judío en sus ceremonias y costumbres, ya que tanto sus ritos funerarios como los sacrificios de niños se citaban en la Biblia entre las muchas faltas de los hijos de Israel. Casi la única objeción a todo este razonamiento que se le ocurría a García era que los judíos generalmente eran considerados una raza inteligente y hermosa, en tanto que los indios eran "de rudo i torpe entendimiento, feos en cuerpo i rostro i la Nación a lo que entiendo, de menos estima que ai en el Mundo". Aunque los esclavos negros importados de África eran esclavos por ley y siervos por naturaleza, hasta ellos parecían una casta mejor y más dotada de espíritu que los indios. Para explicar el acertijo, citó a Hipócrates en relación con el efecto determinante del clima sobre el carácter humano, y concluyó que el Nuevo Mundo había transformado a los hijos de Israel, que en todo caso habían sido más adictos a la idolatría que sus primos de Judea. Si habían perdido todo recuerdo de su religión, bueno, también le había ocurrido a aquella "maldita canalla", los ingleses, tan profundamente hundidos en la herejía que habían abandonado su cristianismo. Más aún, había huellas de ciertas tradicionales prácticas y creencias, ya que los indios del Perú observaban las leyes establecidas en el libro del Levítico y adoraban al Dios Creador. Asimismo, había evidencia de palabras hebreas en las lenguas nativas entre las cuales la más notable era, con mucho, la de *México*, que García interpretó como derivada de la palabra hebrea *Mexi*, que significa "jefe" o "cabeza".[28]

No contento con seguir la emigración de las Diez Tribus Perdidas de Asia, García también encontró pruebas de extensos asentamientos cuyos pobladores habían llegado del otro lado del

Atlántico. La prueba era esencialmente inferencial y comparativa. Arguyó que las impresionantes ruinas de Tíahuanaco y la gran fortaleza de piedra de Sacsayhuamán, fuera de Cuzco, eran anteriores a los incas y que su grandeza excedía, con mucho, a las habilidades arquitectónicas de los indios. También citó las pirámides, torres y esculturas de Yucatán, en ruinas, que estaban muy por encima de la visión de los campesinos mayas, los cuales habitaban simples chozas, levantadas cerca de aquellos lugares. Los constructores de tales monumentos eran, obviamente, aquellos grandes marinos, los cartagineses, cuya religión y templos se asemejaban a los de los indios.

Como los mexicas, empleaban pictografías, en lugar del alfabeto. Así, tras negar a los naturales del Nuevo Mundo todo crédito por sus más notables realizaciones culturales, García procedió a entrar en la célebre controversia sobre el significado y el origen de la palabra *Perú*. Una vez más, prefirió la autoridad de comentadores bíblicos como Benito Arias Montano y Tomás Malvenda sobre los argumentos de Acosta, e identificó al Perú con el bíblico Ofir, es decir, el lugar de las minas del rey Salomón. Dado que la palabra original hebrea, *Puraim*, era un plural, probablemente los navíos de Salomón habían comerciado con México tanto como con Perú; su travesía del Pacífico no ofrecía ninguna dificultad.[29]

García, ecléctico nato, ensanchó ahora sus términos de referencia y aceptó como verídico el relato platónico de la Atlántida. En realidad, censuró agudamente a Acosta por haber rechazado la fábula, “que se burla de esto con mucho ingenio”, arguyendo que una reciente traducción del *Timeo* había puesto en claro que el diálogo no era una alegoría, sino la verdad literal. ¿No había afirmado el célebre teólogo dominico Melchor Cano que era necesario aceptar la autoridad de autores como Platón? Acosta dependía demasiado de su propio ingenio, sin mostrar el debido respeto a fuentes consagradas por el tiempo. Sea como fuere, muchos de los rasgos de la Atlántida descrita por Platón, como el mantenimiento de depósitos de provisiones y la división de la sociedad en clases separadas, volvían a encontrarse entre los indios. Del continente perdido a la península ibérica no había, para García, más que un breve paso y, dependiendo una vez más del falso Beroso impreso por Annius, aceptó sin vacilar la hipótesis inicialmente planteada por Oviedo, de que los propios españoles encabezados por el rey Héspero habían conquistado las Antillas, llamando Islas de las Hespérides al archipiélago.[30] Después de todo, los antiguos españoles generalmente eran descritos como una primitiva raza de hombres belicosos y poco conocedores de ninguna ciencia, adictos a la idolatría y a los festines: en suma, la imagen especular del indio contemporáneo. El recuerdo de estas expediciones españolas lanzadas desde 1658 antes del nacimiento de Cristo nunca se había perdido por completo, ya que, llegado el momento, fenicios, romanos y griegos cruzaron el Atlántico en alguna etapa, dejando pruebas de su presencia en el Nuevo Mundo en forma de caminos y en el panteón de las deidades paganas a quienes los indios rendían culto. Por último, como deferencia a los argumentos de Acosta, García también declaró que los chinos y los tártaros habían entrado en el Nuevo Mundo: su

emigración quedaba demostrada por el hecho de que los indios se valiesen de los calendarios solar y lunar, y de inventos como el quipus, o cuerdas anudadas, para ayudarse al hacer cómputos. Todo esto llevaba a la resonante conclusión de que el Nuevo Mundo, lejos de existir en virginal aislamiento del resto de la humanidad, había sido persistente y periódicamente invadido por inmigrantes llegados de Italia, Europa y el norte de África y, por tanto, que los indios americanos eran descendientes de todas estas sucesivas oleadas de colonos.

Entre García y Acosta había un abismo infranqueable respecto de su visión de la historia humana y en sus métodos de razonamiento. Mientras Acosta había adoptado un esquema esencialmente evolutivo del desarrollo cultural, con un progresivo ascenso del simple salvajismo a la civilización, García pintaba a los aborígenes del Nuevo Mundo como los degenerados descendientes de colonos de los tiempos civilizados, llegados del Viejo Mundo. Todas las realizaciones culturales y la conducta moral que Las Casas había enumerado como prueba de la calidad humana de los indios, eran atribuidos a la llegada de los judíos, los cartagineses, los atlánticos y otros. Poco o ningún desarrollo autóctono había ocurrido en el Nuevo Mundo. Si sus habitantes aborígenes habían observado la ley natural o se habían acercado a tientas al único verdadero Dios, no era gracias a ninguna luz o calidad innata sino, antes bien, debido a las creencias y prácticas, ya semiolvidadas, que les habían legado sus más avanzados antecesores. Para apoyar su argumento, García citó la autoridad de la Biblia, de Platón y de otros textos venerables, rechazando depender de la observación y el argumento, como Acosta. Las pruebas que mostraba comprendían una serie de comparaciones culturales, quedando la similitud como prueba de origen. Si tanto los indios como los cartagineses construían pirámides, de ahí se seguía no sólo que estos monumentos tenían una fuente y una identidad comunes, sino que se habían originado fuera del Nuevo Mundo. En cada punto, García mostró un profundo desprecio a la capacidad y al carácter de los indios, atribuyendo todo lo que era positivo en su historia a la repercusión de algo exterior.

Hay que subrayar un último punto. Aunque García parece ser totalmente fantástico en sus especulaciones históricas, en su esquema de la historia humana había un profundo argumento naturalista. ¿Qué había causado que las Diez Tribus Perdidas descendieran al estado de los indios contemporáneos? ¿Por qué los cartagineses y otros colonos europeos no habían establecido una civilización que medrara en el Nuevo Mundo? En suma, ¿cuál era la causa de la progresiva degeneración cultural y moral de todas las sucesivas oleadas de colonos humanos en el Nuevo Mundo, que hacía que sus innobles descendientes fuesen tan inferiores a los pueblos de Europa y de Asia? La única respuesta ofrecida por García para resolver el acertijo consistió en citar a Galeno e Hipócrates, y atribuir la degeneración a los efectos del clima. Algo había en el húmedo panorama y clima del Nuevo Mundo que ejercía un efecto gradual y a la vez dramático sobre los variados pueblos que habían emigrado a ese hemisferio.[31] Tal era un argumento que, de manera irónica, volvería a surgir con renovado

vigor durante la Ilustración.

La influencia del entusiasmo de García por el mito seudobíblico y el determinismo astrológico se manifestó en ambas orillas del Atlántico. En su *Conveniencia de las dos monarquías católicas, la de la Iglesia romana y la del Imperio español* (1612) —obra cuyo contenido no responde a su resonante título—, Juan de la Puente, teólogo dominico residente en Madrid, no sólo siguió los viajes de los hijos de Noé, sino que también esbozó un itinerario de las predicaciones de los 12 apóstoles. Aquí, el objeto era demostrar que la Iglesia en España debía su fundación tanto a la intervención de san Pedro y san Pablo como al más generalmente reconocido arribo de Santiago. El que De la Puente no excluyera la posibilidad de que santo Tomás hubiese predicado el Evangelio en Brasil y en México indica el atractivo de este mito, aun si abiertamente reconoció que no había grandes testimonios de restos de creencias cristianas entre los naturales de aquellos países. Siguió a García, en la teoría de que los indios americanos descendían de las Diez Tribus Perdidas de Israel, observando que en el mapamundi compilado por Abraham Ortelius, su destino final, Azareth, se hallaba ubicada en la extremidad nororiental de Asia, cerca de los tártaros y a la vez de América. En una sorprendente observación sobre los judíos, declaró que eran perpetuos errantes, que estaban destinados a no encontrar nunca una patria fija, elegidos por el Todopoderoso para difundir el conocimiento universal del único Dios verdadero.[32] En este contexto, declaró que "el Amor natural que un hombre tiene de su patria nace de las estrellas, que nos engendraron, y después nos conservaron en los primeros años". Fue este hincapié en el poder de las estrellas el que le hizo insertar la célebre nota, tan frecuentemente citada: "Influye el cielo de la América, inconstancia, lascivia y mentira: vicios propios de los indios y la constelación los hará propios de los españoles que allá se criaren y nacieren".[33] Había allí una afirmación que haría enfurecer a los patriotas criollos durante más de un siglo, pero que estaba destinada a disfrutar de una vasta circulación.

No todos los mitógrafos imperiales eran frailes crédulos. En 1650, Antonio de León Pinelo (1590-1660), quien pronto serviría brevemente como historiógrafo y cronista general de las Indias, completó su *Paraíso en el Nuevo Mundo,* confusa masa de erudición barroca, no publicada hasta este siglo, en que resucitaba la tesis que tanto había atraído a Colón: que América había sido el sitio del Jardín del Edén.

Autor del *Epítome de la biblioteca oriental y occidental* (1629), primera bibliografía completa de todas las obras conocidas, impresas o en manuscrito, que trataran de las Indias, Pinelo también fue responsable de los primeros esbozos de la colección consolidada de las Leyes de Indias. Inspirándose en el gran *corpus* de comentario bíblico que había surgido a comienzos del siglo XVII, ahora se fijó en los recién traducidos escritos de san Efrén, transmitidos por el obispo sirio Moses Bar Cefas, en que se argüía que el paraíso había estado situado en otro mundo que los descendientes de Adán habían abandonado durante el Diluvio. Este otro mundo, decía Pinelo, no era un planeta diferente sino, en realidad, América, un

hemisferio al que prefirió llamar Ibérica. Especialmente en Amazonia podían encontrarse huellas del Edén. Aún ahora, en aquella región, la Naturaleza se mostraba más abundante y fértil que en ninguna otra, manteniendo una inmensa variedad de plantas, árboles y animales. Ante todo, la existencia de los cuatro grandes ríos (el Amazonas, el Orinoco, el Cauca o Magdalena y el Río de la Plata) que regaban el corazón del continente, demostraban la verdad de esta tesis. Era una región que gozaba de “eterno verano y perpetua primavera”. Si también se encontraba gran número de cactos, espinas y serpientes que se criaban en los lodazales, todo esto no era más que un recordatorio de la expulsión de Adán, argumento confirmado por la presencia de una cadena de volcanes que rodeaban la región, como las bíblicas espadas de fuego que expulsaron del Paraíso al primer hombre.[34]

Resulta difícil saber por qué Pinelo se enamoró de esta extravagante teoría. Aunque nacido en España, de niño fue llevado a la América del Sur, donde pasó 18 años, estudiando con los jesuitas, para calificar en la Universidad de San Marcos en Lima. Las razones de esta migración no podían ser más urgentes: sus abuelos habían muerto en la hoguera como judaizantes, por obra de la Inquisición, en Lisboa. Sin embargo, pese a ulteriores acusaciones de malas prácticas de *converso,* su padre, al enviudar, abrazó después el sacerdocio y llegaría a ser el capellán de confianza del arzobispo criollo de Lima, Fernando Arias de Ugarte. Más aún, sus dos hermanos estudiaron para el doctorado en Salamanca; uno de ellos obtuvo el nombramiento de canónigo en la catedral de Puebla y el otro fue catedrático de derecho y rector de la Universidad de San Marcos. En cuanto al propio Pinelo, volvió a España en 1622 y después sirvió durante muchos años como relator del Consejo de Indias. Resulta tentador conectar sus teorías con su parentesco, pero en realidad es difícil encontrar alguna línea de razonamiento específicamente judía, como no sea su insistencia en que el primer lenguaje de la humanidad fue el hebreo; teoría, sin embargo, muy difundida por entonces. Tal vez su obsesión se derivara del orgullo que sentía por su patria adoptada.[35] Sea como fuere, le preocupó más describir las glorias naturales de la América del Sur que especular sobre la larga historia de la humanidad en tal hemisferio. Sólo la muy discutida cuestión de Noé y su arca despertó su interés, pues tal era un tema que había causado ya considerable especulación entre los eruditos. Pinelo arguyó que el propósito del Diluvio había sido transportar a Noé y a su progenie al monte Ararat, en el Medio Oriente, viaje que duró 150 días y que requirió una nave con la capacidad de transporte de 14 galeones de su época. Se daba como evidente que la dirección de la travesía había sido hacia el Oeste, al Asia, ya que el arca siempre había figurado como tipo y símbolo de la Iglesia, cuyo paso místico de Jerusalén a Roma era, asimismo, al Occidente.[36]

La tendencia imperial del enfoque de Pinelo al pasado americano surge claramente en su análisis de los indios, pues arguye que las realizaciones culturales de “estas dos grandes monarquías” de Perú y México eran muy recientes, decididamente atípicas, ya que fuera de sus reinos y antes de su establecimiento, los naturales del Nuevo Mundo habían vivido en el más

bestial salvajismo, y su aumento natural había estado limitado por una adicción universal a la guerra, los sacrificios humanos y el canibalismo. Los indios, pueblo simple y honesto, carecían a la vez de avaricia y de arte, los dos motivos que impelen a la humanidad a hacer realizaciones, y aunque en apariencia se asemejaban a los habitantes de Asia, en su carácter mostraban las mismas cualidades que los africanos: indicio seguro de que descendían de Cam, el hijo maldito de Noé. Su entendimiento era débil, y sus cuerpos, aunque fuertes, fácilmente eran presas de las enfermedades. Todo esto conducía al estribillo ya familiar: "Entraron los españoles como señores entre los indios, por naturaleza siervos, como dice el Filósofo".[37]

No contento con el ya habitual menosprecio a los naturales del Nuevo Mundo, Pinelo trató de quitarles el crédito de sus realizaciones visibles más impresionantes, pues afirmó que los más grandes monumentos de Perú y de la Nueva España —las ruinas de Tiahuanaco, la fortaleza de Sacsayhuamán fuera de Cuzco, y las pirámides y columnas talladas de Copán en Honduras— habían sido construidas antes del Diluvio por los primeros descendientes de Adán. Después de todo, arguyó, los hombres posteriores a la caída estaban enterados de todas las artes y ciencias conocidas de la Edad Moderna. Tampoco descartaba la posibilidad de que unas partes de Ibérica hubiesen estado habitadas por una raza de gigantes. En suma, los indios no eran sino bárbaros recién llegados al Nuevo Mundo. Todo lo que sus sociedades más avanzadas habían logrado era copiar o restaurar los edificios legados por la época antediluviana, levantando simples superestructuras, por decirlo así, sobre los grandes fundamentos echados por los primeros hombres. Además, Pinelo rechazó la teoría de García, de que los indios eran descendientes de las Diez Tribus Perdidas de Israel, y negó igualmente la idea de toda misión apostólica al Nuevo Mundo. En realidad, arguyó que Ibérica había sufrido la maldición de Dios desde la época del Diluvio hasta la encarnación de Cristo, con el resultado de que los indios sólo habían aparecido en los primeros siglos de la era cristiana. En esta extraña corriente de razonamiento, la tradición imperial llegaba a una conclusión lógica: si los indios americanos eran tan bárbaros y humildes como lo afirmaban sus críticos, entonces la inferencia obvia es que eran incapaces de crear monumentos que, en escala y calidad, pudieran rivalizar con sus equivalentes del Viejo Mundo.[38]

Si todo era tinieblas en América, desde el Diluvio hasta Colón, con la llegada de los españoles el hemisferio mostró sus riquezas naturales, para beneficio de la monarquía católica. Después de una descripción de las grandes obras de desagüe de Huehuetoca, emprendidas para librar a la ciudad de México de inundaciones endémicas, que habían costado a la Corona unos tres millones de pesos, Pinelo ofreció una detallada descripción de las minas de plata del Perú. Como toda su generación en Lima, Pinelo estaba obsesionado por el Cerro Rico, de Potosí, montaña mágica que durante unas cuantas décadas dramáticas dominó toda la economía atlántica. Suscribió la reconfortante teoría alquímica de que los metales preciosos adoptaban la forma de grandes árboles profundamente enterrados: las vetas descubiertas por los mineros no eran sino las ramas superiores, que eran lenta pero

constantemente renovadas por el ascenso del metal natural. Tras una descripción del proceso de refinación y la leva forzosa de indios convocados a trabajar en las minas, hizo una serie de cálculos acerca de la producción total de metales preciosos en el Nuevo Mundo desde que por primera vez se descubrió oro en La Española. Para 1640, estimó, la producción total de oro y plata equivalía nada menos que a 3 249 millones de pesos; para entonces, Perú producía al menos el doble de la Nueva España. Todo esto lo llevó a la conclusión de que "la riqueza mayor del Universo en minerales de plata, puso el Creador en las provincias del Perú". El que tan enormes embarques de metal hubiesen dejado más pobre a España de lo que estaba antes del descubrimiento de América era una paradoja que Pinelo mencionaba sólo para dejarla sin respuesta, más impaciente por presentar el mítico consuelo de que "los monarcas católicos de España [son] Reyes legítimos del paraíso terrenal".[39]

Como joven con aspiraciones a un alto cargo, Pinelo había declarado audazmente que, para dominar la historia del Nuevo Mundo, el cronista debía estar familiarizado al menos con una provincia del imperio; haber residido en la Corte, "la patria común"; conocer la geografía de las Indias, "el saber letras humanas". Pese a esta ambición, Pinelo completó notablemente pocos de los proyectos históricos que tan minuciosamente enumeraba en su *Epítome*.[40] Su única obra considerable, *Paraíso en el Nuevo Mundo,* no fue impresa sino hasta el siglo XX. En cuanto al nombramiento al que aspiraba, de cronista mayor de Indias, sólo lo recibió dos años antes de su muerte, por lo que transcurrió la mayor parte de su vida como relator para el Consejo de Indias. Pero en este cargo relativamente modesto emprendió la importantísima tarea de hacer una compilación general de las innumerables cédulas emitidas por el Consejo desde el descubrimiento y la conquista de América. Sin embargo, ni aún allí Pinelo logró ver que su obra diera frutos, ya que la publicación fue aplazada hasta mucho después de su muerte, y luego sólo de paso se harían referencias a su nombre.



Portadilla de la Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano, *de Antonio de Herrera y Tordesillas*

IV

La decisión del Consejo de Indias, siguiendo la propuesta de Las Casas, de retirar de la circulación la *Historia general* de Gómara, y de negar autorización a Oviedo para publicar el resto de su gran crónica, determinó que no hubiese un texto que tratara del descubrimiento y la conquista de América presentando la versión española de los hechos. Fue este vacío el que permitió a Girolamo Benzoni, viajero italiano, adueñarse del mercado, por decirlo así, al publicar en Venecia una breve *Historia del Nuevo Mundo* (1565), en que hacía una severa acusación a las conquistas españolas. Rechazando desdeñosamente la teoría de Gómara, del previo descubrimiento de América por un piloto desconocido, como lamentable ejemplo de la envidia de los españoles a la gloria italiana, ofreció lo que pretendía ser una descripción presencial de la destrucción de la población indígena del Caribe y de la América Central, resultado, confesaba él, de la búsqueda de esclavos y de matanzas en toda forma. Benzoni condenó la crueldad de los conquistadores que, en lugar de predicar en paz el Evangelio cristiano, habían actuado como hijos de Satanás. No que fuese especialmente partidario de los indios, ya que los describe como “esta raza de seres irracionales”, más cercanos a las bestias que a los hombres, y culpables de los peores vicios. Al mismo tiempo, elogió a los dominicos por su defensa de los naturales y reconoció los benéficos resultados de las Nuevas Leyes y la concomitante emancipación de los esclavos indios. Sin embargo, abiertamente puso en duda que algunos naturales fuesen auténticos cristianos, pues sus espíritus estaban llenos de terror y de odio a los españoles. Por último, se burló de las pretensiones de aventureros como Núñez de Balboa que pretendían ser aclamados como grandes conquistadores cuando todo lo que habían hecho había sido someter a unos cuantos salvajes semidesnudos. En suma, Benzoni ofreció al público europeo una evaluación notablemente sombría de los hechos de los españoles en el Nuevo Mundo, basándose en las últimas *Décadas* de Pedro Mártir y posiblemente en escritos de Las Casas. Su obra fue traducida a la mayoría de los idiomas europeos, y fue utilizada por Montaigne cuando escribió su célebre ensayo sobre los caníbales.[41]

En parte para contrarrestar la creciente oleada de críticas del extranjero, en 1571, Felipe II nombró a Juan López de Velasco “cronista-cosmógrafo mayor de las Indias”, encargado de la doble tarea de reunir una descripción minuciosa de las posesiones españolas y de componer una historia oficial de su conquista. Para facilitar su tarea, se enviaron circulares a los virreyes de México y del Perú, exigiendo la entrega de todos los manuscritos que trataran de la historia del Nuevo Mundo. Como sucedieron las cosas, pocos progresos se hicieron y nada se publicó. Mientras tanto, en 1578 apareció la primera traducción holandesa del inflamatorio escrito de Las Casas *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Pronto fue seguido por ediciones en francés y en inglés, y por las versiones latinas y alemanas en 1598-1599, publicadas por los hermanos De Bry, profusamente ilustradas con grabados que mostraban

atrocidades de los españoles. De esa manera, se puso en duda la legitimidad del vasto imperio de la Corona española en el Nuevo Mundo; la opinión europea, católica o protestante, se unió en su condena a los conquistadores por las matanzas de los habitantes naturales de América.[42] Quedaría así reservado a Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1625), nombrado "historiógrafo cronista mayor de las Indias" en 1596, ofrecer la versión española de la conquista. Sin embargo, su tarea no consistió en emular a Gómara y glorificar a Cortés, sino, antes bien, en demostrar la continua preocupación de los Reyes Católicos por el bienestar de sus súbditos indios, aunque de paso reparando, discretamente, la reputación de los conquistadores, en lo que pudiera lograrse sin una indebida deformación de los hechos.

El resultado de sus esfuerzos fue la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (1601), voluminosa obra dividida en cuatro décadas, que cubrían los años 1492-1531, y que lleva como prólogo una "Descripción de las Indias Occidentales". En 1615 fueron publicadas otras tres décadas, que llevaban la historia hasta 1546. Teniendo acceso a los documentos oficiales y a las crónicas manuscritas confiscadas durante el decenio de 1570, Herrera logró por fin dar al mundo una historia autorizada de la Conquista que, por razón de su riqueza de datos y de su prosa sucinta y amena, al punto fue reconocida como fuente y testimonio principal del asentamiento de los españoles en el Nuevo Mundo. Si Herrera triunfó donde otros habían fracasado o no se habían atrevido a aventurarse, ello fue en gran medida porque era un hombre de letras profesional, educado en Italia, secretario de virreyes que, antes de ser nombrado cronista real, tenía ya en su haber una impresionante hilera de obras, incluyendo una traducción de la *Razón de Estado,* de Giovanni de Botero. Heredero de la tradición humanista italiana de historia universal, cuyo principal exponente era Paolo Govio, Herrera también escribió una *Historia del Mundo* que, pese a su presuntuoso título, daba la crónica de los hechos de reinado de Felipe II, el Prudente. Donde Gómara había puesto sus habilidades literarias al servicio de Cortés y de los conquistadores, Herrera aprovechó su impresionante talento para favorecer la causa de la Corona española.[43]

El propósito de la *Historia general* se establece en su dedicatoria, en la que Herrera declara que la escribió para conservar "la memoria de las gloriosas hazañas de los Reyes Católicos y de la nación castellana", que la envidia extranjera (en particular la italiana) había tratado de ennegrecer o de ridiculizar, así como los griegos se habían burlado de los triunfos de los romanos. El propósito de una crónica era honrar la virtud, condenar el mal y, con el ejemplo, enseñar a la posteridad. Si se había hecho necesaria una crónica autorizada y oficial respecto de las Indias era porque "halló que casi todo lo escrito no se podía dar fe por la demasiada licencia con que hasta entonces se avía hecho". Lo que Herrera tenía en mente quedó explícito en el curso de un litigio causado por el conde de Punonrostro, nieto de Pedrarias Dávila, el tristemente célebre gobernador del Darién, quien lo acusó de calumniar la reputación de su antepasado, pues Herrera observó que Felipe II lo había llamado a escribir una versión autorizada de la Conquista, de modo que las críticas de los extranjeros a las

indudables crueldades y avaricia de algunos conquistadores no empañaran las grandes hazañas y glorias de muchos otros conquistadores. Documentos que tenía en su posesión ponían en claro que Pedrarias era responsable de la muerte de miles de indios: los cargos de Benzoni quedaban plenamente confirmados por fuentes españolas de la época. Se refirió a las estimaciones de Las Casas y de su biógrafo, el dominico fray Agustín Dávila Padilla, arzobispo de Santo Domingo, y concluyó que en el periodo de 1492-1560 "han muerto a manos de nuestros castellanos, con hierro e fuego, hambre e otros malos tratamientos, cuarenta millones de almas". Huelga decir que Herrera no se proponía publicar tan comprometedoras admisiones en su *Historia general*, donde trataba de demostrar que los Reyes Católicos habían observado fielmente las condiciones de la bula papal de 1493, tomando todas las medidas posibles para asegurar el bienestar de sus nuevos súbditos y facilitar su conversión a la fe católica. En suma, su objetivo era justificar el imperio y su gobierno, más que defender o exaltar a los conquistadores.[44]

Como corresponde a un cronista imperial, Herrera empezó, no con un relato de la formación de los Estados inca y azteca sino, antes bien, con una descripción del Imperio español que se había sobreimpuesto a las ruinas de aquellos reinos. Un somero relato, basado en gran parte en datos compilados por su predecesor, Juan López de Velasco, la *Descripción de las Indias Occidentales* sirvió, no obstante, para recordar a los lectores contemporáneos la grandeza del Imperio español, que para entonces se extendía desde la Florida y Nuevo México hasta Chile y el Río de la Plata, con avanzadas en los archipiélagos del Caribe y de las Filipinas. La simple descripción de provincia por provincia y ciudad por ciudad comprendía en sí misma un mundo completo creado por los españoles: las dos capitales virreinales, Lima y la ciudad de México, albergaban una gama impresionante de instituciones civiles y religiosas. Era un mundo que contaba con nada menos que cinco arzobispos, 27 obispos, dos universidades, más de 400 conventos y colegios de las órdenes religiosas, y una cantidad innumerable de parroquias y cofradías. En la esfera civil, los dos virreyes, el del Perú y el de la Nueva España, eran ayudados por cierto número de gobernadores de provincias, por regidores y por nueve Audiencias o cancillerías reales, con residencia en Santo Domingo, la ciudad de México, Guadalajara, Guatemala, Panamá, Bogotá, Quito, Lima y Charcas. Ante todo, Herrera subrayó que los Reyes Católicos eran los patronos universales de la Iglesia en su imperio de ultramar, con derechos efectivos de nombramiento para todos los cargos, y en posesión de todos los diezmos eclesiásticos. Al mismo tiempo, la Corona graciosamente asignaba los diezmos para mantener al clero secular, apartando fondos para la construcción de iglesias y catedrales. La descripción concluía con una lista de los virreyes y los miembros del Consejo de Indias, cuerpo gobernante supremo de aquel vasto imperio.[45]

En armonía con la perspectiva europea de la obra, Herrera comenzó su historia propiamente dicha con un relato de Colón y de los primeros viajes. En contraste con Gómara y Oviedo, no hacía ningún intento por robar su gloria al gran descubridor, sugiriendo que algún

desconocido piloto había tropezado antes con el Nuevo Mundo. Más aún, se reconocían las depredaciones de los españoles que habían causado la destrucción de la población indígena del Caribe, aunque sin hacer hincapié ni condenación, todo ello compensado por la clara sugerencia de que a menudo habían sido provocadas por la hostilidad de los naturales. Pero lo extraordinario del relato de Herrera acerca de la fase de exploración del Caribe es el grado en que se basó en la *Historia de las Indias* de Las Casas, manuscrito que había sido transferido del convento dominico de San Gregorio a la posesión real. No sólo Herrera siguió al gran dominico en su relato de Colón y la conquista de Cuba, sino que también esbozó las etapas de la campaña de Las Casas en favor del indio americano. Defendió el experimento de colonización pacífica de Cumaná, reprochando a Gómara y a Oviedo sus burlas del futuro obispo de Chiapa. Asimismo, describió el papel de Las Casas en la creación de las Nuevas Leyes de 1542. Aquí, el objeto era muy sencillo. A lo largo de la narración de estos hechos, repetidas veces se llamaba la atención a la buena acogida dada a Las Casas en la Corte, y al continuado apoyo que recibió de Carlos V durante toda su campaña. Al mismo tiempo, se suprimía calladamente la violencia moral con que el dominico había atacado a los conquistadores.[46] Irónicamente, Las Casas quedaba así incorporado a la historia autorizada de las Indias, y su cruzada era invocada en tal forma que sirviera para legitimar el dominio de la Corona española, ya que en todos los puntos demostraba que los Reyes Católicos habían procurado asegurar el bienestar de sus súbditos naturales. Esta dependencia de Las Casas fue más fortalecida aun cuando Herrera aceptó la donación alejandrina de los derechos al imperio. O bien ignorante o bien hostil a los argumentos de Vitoria y su escuela, el cronista simplemente afirmaba que el papa, actuando como “pastor universal del mundo”, poseía el derecho de disponer de las tierras pertenecientes a los infieles. Haciendo eco a uno de los primeros argumentos de Las Casas, declaró que si el papado había ungido en otro tiempo rey de Jerusalén a Carlomagno, entonces Alejandro VI igualmente poseía el derecho de conferir “el soberano imperio y el principado de las Indias” a los Reyes Católicos. Entre los mundos de los teólogos escolásticos y de los humanistas, al parecer se extendía un abismo insalvable.[47]

Conociendo el propósito de la obra, no es ninguna sorpresa observar que Herrera no se extendió hablando de las glorias de las conquistas de México y del Perú, contentándose antes bien con permitir que la escala de los acontecimientos hablara por sí sola. El ritmo mismo de su rápido relato le permitió evitar todo juicio y comentario sobre las acciones que describía. Al mismo tiempo, calladamente exculpó a muchos de los conquistadores de los peores cargos hechos contra ellos, excusando la matanza de Cholula por Cortés como respuesta a una conspiración indígena, y el ataque de Alvarado a los jóvenes nobles de Tenochtitlan como medidas preventivas contra un ataque solapado.

Lo que un reciente estudio del texto ha revelado es la simple escala de la deuda de Herrera para con cronistas anteriores: la conquista de México fue principalmente copiada de un

manuscrito del doctor Cervantes de Salazar, humanista residente en México que, a su vez, se había basado notablemente en Gómara. Para el Perú, la principal fuente fue la gran crónica de Pedro Cieza de León, y este plagio es tan completo que un ulterior historiador español, indignado, denunció a Herrera por haberse "atrevido a enterrar en sus *Décadas* una crónica entera, modelo de su clase".[48] El rasgo más significativo fue, aquí, la moderada defensa de la decisión de Pizarro de ejecutar a Atahualpa "por convenir al bien público", describiendo este acto como una necesidad política si se quería establecer firmemente el dominio de la Corona de Castilla. Notando que muchos españoles se habían horrorizado ante el "asesinato judicial" del emperador, Herrera comenta altivamente: "El vulgo siempre se mueve con la novedad de los accidentes, sin otra consideración", contrastando esta reacción con la férrea determinación de Pizarro, largamente meditada en el secreto de su corazón; añade, en forma cortesana: "son grandes los frutos del secreto y más en los que gobiernan". En esta aplicación de las lecciones del arte de gobernar de su época, obviamente no había lugar para el triunfalismo de Gómara, y aún menos para la insistente invocación de la Divina Providencia, proferida por Acosta; en cambio, encontramos la doctrina maquiavélica de la razón de Estado, por la cual el asesinato judicial era defendido en nombre de la conveniencia política.[49]

Si de este modo Herrera adoptó un enfoque decididamente discreto ante tantas cuestiones controvertidas, evitando el terreno peligroso por la rapidez de su relato, no obstante, cuando llegó a describir a los naturales del Nuevo Mundo se colocó abiertamente en la misma tradición de Oviedo, Gómara y Sepúlveda. En particular, siguió el ejemplo dejado por Gómara, de incluir materiales de las culturas prehispánicas como inserciones pintorescas, presentadas como trasfondo de una narración centrada en las hazañas de los españoles. Una vez más, la imagen favorable de sociedades relativamente complejas con grandes templos y ciudades en México y con impresionantes caminos y fortalezas en Perú, era ensombrecida por un hincapié en los sacrificios humanos, la idolatría y la tiranía. Asimismo, desordenadas listas de las costumbres y cualidades de los aborígenes aparecían, una tras otra, copiando directamente a Gómara. Además, al comienzo mismo de su obra, Herrera dijo audazmente que respecto del clima, las cosechas y el genio de sus habitantes, Europa era superior al Nuevo Mundo. El hecho de que los indios desconocieran el hierro, la pólvora y las letras, y no practicaran el comercio ni contaran con auténticas ciudades demostraba que "su policía y gobierno era bárbaro". Al evaluar a los naturales de México, observó "la mayor parte de esta gente es de baxo talento, en sus ánimos y fuerzas corporales débiles, de baxos pensamientos, pusilánimes, dexatinos, incapaces de cualquiera cosa grave. Deven ser corregidos y llevados por amor". Aunque reconoció que los incas y los aztecas habían dado señales de intelecto y de capacidad política, que los elevaban muy por encima de las bestias, también afirmó que su constitución natural era tan débil que después de la conquista habían caído víctimas de la viruela y de la peste y habían sido totalmente incapaces de resistir a los efectos del vino y del trabajo. Lamentando la general despoblación que había ocurrido, junto con la concomitante

explotación, exclamó que los indios "eran tan faltos de sustancia y tan haraganes y tan dados a la bebida" que no habían sabido aprovechar la actividad económica y las oportunidades ofrecidas por la colonización española. Sea como fuere, por todo el Nuevo Mundo los indios habían demostrado que "son muy mentirosos, borrachos, ingratos, ladrones y algunos sodomitas", siendo frecuentemente sucios en sus ropas y en su modo de comer. Respecto de los naturales de Perú, hizo eco a Matienzo, con la observación de que "por buen gobierno es necesario compelerlos a trabajar para su provecho y conservación de su República". Una vez más, el asentamiento toledano encontró una defensa, sobre el firme terreno de la naturaleza servil de los indios.[50]

En suma, Herrera logró un notable *coup de main,* dado que su elogio de la labor humanitaria del "cultísimo obispo de Chiapa" le permitió anular el triunfalismo de Gómara, en tanto que calladamente presentaba como basada en el acuerdo común la visión que Oviedo tuvo del indio americano. Reconoció los abusos de los conquistadores en tal forma que subrayara los esfuerzos de la Corona por proteger a sus nuevos súbditos. Debe recordarse que Botero en su *Razón de Estado*, que Herrera había traducido al español, recomendaba a todos los príncipes defender y favorecer la religión como principal baluarte de su autoridad, preocupación subordinada siempre a la búsqueda del propio interés que era la característica definidora de todo poder soberano. El reconocimiento del donativo papal y la protección acordada a Las Casas podían mostrarse así como claras señales del papel internacional de la monarquía española como campeona de la ortodoxia católica.[51] En suma, las *Décadas* marcaron el punto culminante de la formación de una tradición imperial en la historia del Nuevo Mundo, tradición iniciada por Fernández de Oviedo, reafirmada con gran confianza por Gómara y Sepúlveda, y consolidada ahora por Herrera en un estilo fluido y apacible que solapaba la continuidad de la perspectiva mediante hábiles concesiones y omisiones, destinadas a confirmar la justicia y el derecho de la Corona española al dominio de las islas y Tierra Firme del Mar Océano.

V

Al intensificarse las críticas de los extranjeros a España, fomentadas por sucesivas ediciones de Las Casas y de Benzoni, en el curso del siglo XVII los historiadores y juristas españoles empezaron a expresar ahora abiertas críticas al obispo de Chiapa. En su *Historia de la conquista de México* (1684), Antonio de Solís y Rivadeneyra (1610-1686) desplegó sus considerables talentos literarios —era a la vez dramaturgo y poeta— para celebrar las hazañas de Hernán Cortés, hazañas, exclamó, de un ilustre capitán, realizadas en una escala rara vez vista en la historia. De sus predecesores en el mismo campo, juzgó que Gómara no había estado a la altura de las circunstancias, dejando un relato tachonado de errores. En

cuanto a la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo, que podía conseguirse impresa desde 1632, consideró que su abierta crítica a Cortés y a su biógrafo eran intolerables por su estilo vulgar, que era clara demostración "del peligro que se permita el discurrir a los que nacieron para obedecer". Por contraste, Solís trató de emular al historiador romano Tito Livio y de emplear los gloriosos hechos de su patria.[52] El frío clasicismo de su estilo le valió grandes elogios y muchos lectores en el siglo XVIII, pero el gusto moderno encuentra hoy tediosa y falsa su continua dependencia de frases sentenciosas, tanto más cuanto que Cortés y Moctezuma declaman en formas virtualmente idénticas e igualmente inapropiadas.

El interés apologético que animó a Solís puede observarse, ante todo, en su modo de tratar las dos matanzas de los españoles, perpetrada una de ellas por Cortés en Cholula y la otra por Alvarado en Tenochtitlan. No se trataba simplemente de exculpar a los españoles por los habituales motivos de acción preventiva para evitar una emboscada. En cambio, se centró en los críticos extranjeros que habían aprovechado estos incidentes para insultar a su nación, y luego lamentó que tales denuestos se basaran en Las Casas, "cuyas palabras copian y traducen, dándonos con el argumento de autor nuestro y testigo calificado", hombre que "consiguió por este medio el aplauso miserable de verse citado contra su nación". Centrarse en las inevitables crueldades de la Conquista era confundir la sustancia con las apariencias, y cuestionar los medios escogidos por la Providencia para efectuar su propósito divino, la salvación del Nuevo Mundo y sus habitantes. No que Solís tratara de invocar efectos sobrenaturales para justificar esta tesis, ya que aceptaba la negativa de Bernal Díaz de la supuesta aparición de Santiago para ayudar a los conquistadores en combate. Asimismo, aunque citara el relato de Acosta, del demonio apareciéndosele a Moctezuma, su apoyo no fue muy entusiasta, ya que prefería buscar las "causas naturales" en lugar de depender de agentes sobrenaturales para explicar el curso de los acontecimientos.[53]

Impresionado por la descripción de la cultura mexicana hecha por Acosta, definió a los indios como bárbaros racionales y valerosos, especialmente al notar que "algunos escritores poco afectos a la nación española tratan a los indios como brutos incapaces de razón, para dar menos estimación a la conquista". Lejos de ser inocentes o indefensos, los aborígenes habían demostrado ser dignos rivales: su actuación en combate recordaba las tácticas de guerra de los germanos, descritas por Tácito. Una vez dicho esto, Solís decidió no explayarse en el tema de la cultura o la sociedad indígenas, cosas que, observaba, habían sido ya muy traídas y llevadas en anteriores crónicas de las Indias, pero que "sobre ser materia en que se puede confesar el recelo de la pluma, es lección poco necesaria, en que falta dulzura y está lejos la utilidad". Como Gómara y como Herrera, insertó todo ese material en mitad del relato, después de que Cortés había llegado a Tenochtitlan, para dar un pintoresco trasfondo a un curso de acción que se había iniciado en España y que alcanzaba su clímax en el sitio y la toma de México. Su relato concluye con el hincapié en el horror bestial del sacrificio humano y el canibalismo: práctica esta última tan común que la carne de las víctimas se vendía en el mercado. Sin

embargo, fue en su retrato de Moctezuma donde Solís mejor analizó el significado de la barbarie nativa, cuando presentó al monarca como soberbio e imperioso tirano que caía a una miserable y pusilámine abyección una vez reducido al cautiverio: caracterización que William Prescott dramatizaría más aún.[54]

Donde más hábilmente logró Solís su intenciones apologéticas fue en el hincapié que dio al recibimiento dado a Cortés por Moctezuma como Quetzalcóatl, o como mensajero de este dios. Desde luego, el propio Cortés había expuesto la teoría de una voluntaria cesión de dominio, en sus cartas a Carlos V, con objeto de condenar la resistencia india como rebelión. Pero ahora Solís identificaba a Quetzalcóatl como fundador del Imperio mexicano, del que había partido antes de su muerte dejando a sus sucesores la profecía de un posterior retorno. Una vez que Moctezuma escuchó a Cortés, aceptó a Carlos V como descendiente de Quetzalcóatl, reconociéndolo como el auténtico señor del imperio fundado por su antepasado. Solís concluía así diciendo que el emperador Habsburgo era por ello el legítimo soberano de México, “legítimo y hereditario en el sentir de aquella gente, y en la verdad destinado por el cielo a mejor posesión de aquella corona”. Con esta ingeniosa invención, el historiador imperial dejaba impolutos los antecedentes históricos, y mostraba la teoría ya consagrada por el tiempo, de la *translatio imperii,* de una manera que le permitía dar nuevos motivos a la posesión imperial. El que terminara su narración con un elogio a la liberalidad con que Cortés trató a Cuauhtémoc no es sorpresa para nadie; la doctrina de la “razón de Estado”, ofrecida por Botero, encontró en Solís a un hábil practicante histórico.[55]

Solís, más literato que historiador, tenía poco que ofrecer aparte de bellas palabras. Pese a su nombramiento de historiógrafo y cronista general de Indias, no consultó la gran cantidad de manuscritos de que se disponía en las bibliotecas y los archivos reales. No podría ser mayor el contraste con Herrera. Sin embargo, en su impaciencia por valerse de una prosa pura y clásica, Solís aplicó la nomenclatura española a las instituciones indígenas, de modo que describe a los tlaxcaltecas reuniéndose en el senado, y teniendo una nobleza con caballeros. Asimismo, el Estado mexicano queda dotado con consejos de guerra, justicia y hacienda, todo ello sostenido por tribunales ambulantes e ingresos que comprendían nada menos que una tercera parte de todos los productos.[56] En esta asimilación de la cultura aborigen a modelos europeos, todo ello mediante el despliegue de un vocabulario clásico, Solís estaba destinado a influir sobre el patriota historiador mexicano del siglo XVIII, Francisco Javier Clavijero, quien trató de defender a los aztecas contra los desdenes de la Ilustración.

X. LA MONARQUÍA CATÓLICA

I

EN UN documento de Estado que defendía la preeminencia del Consejo de Indias sobre el recién establecido Consejo de Flandes, escrito en 1629, Juan de Solórzano Pereira declaró que las Indias eran "un imperio, que abraza en sí tantos reinos y tan ricas y poderosas provincias. O, por mejor decir, de una monarquía la más extendida y dilatada que se ha conocido en el mundo". Con la unión de las Coronas de Castilla y de Portugal en 1580, era posible que un súbdito de la monarquía católica diese la vuelta al mundo sin abandonar los dominios de su soberano. Desde su descubrimiento, las Indias habían enviado más de 1 600 millones de pesos en oro y plata a Europa. Mientras en Flandes el rey estaba sometido, en teoría, a la jurisdicción del Sacro Romano Emperador, en el Nuevo Mundo era "libre, absoluto y soberano", especialmente porque los reinos de la América española figuraban constitucionalmente como provincias de la Corona de Castilla en ultramar. La posesión del Nuevo Mundo, afirmaba Solórzano, había elevado a España muy por encima de Francia en poder y prestigio. Por esta razón, el monarca católico se llamaba a sí mismo *Dei gratia, Hispaniarum e Indiarum Rex*.[1]

En 1624, el Consejo de Indias decidió preparar para su publicación una colección sistemática de las leyes existentes que trataban de América: empresa hercúlea, ya que durante más de un siglo una corriente casi continua de cédulas había atravesado el Atlántico. El jurista en quien recayó la mayor parte de la tarea, Antonio de León Pinelo, se quejaría después de haber sido obligado a compulsar más de 600 volúmenes manuscritos en que se encontraban aquellos edictos. Para 1635, había completado su tarea y presentó una primera redacción al Consejo, pidiendo que se resolvieran unas 600 "dudas" que le quedaban. En el caso, se requirieron siete meses de reuniones casi diarias entre Pinelo y Solórzano, por entonces consejero de Indias, para llegar a una redacción final, sólo para encontrar entonces sus esfuerzos anulados por la crisis financiera y política de la monarquía. En 1681, finalmente se publicó la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, y entonces sin un adecuado reconocimiento de sus verdaderos autores.[2]

El hecho de que la *Recopilación* fuese una colección sistematizada de decretos, en lugar de un código legal en el sentido moderno o napoleónico de la palabra, hizo que el texto

conservara, habitualmente en sus términos originales, la respuesta de la Corona a los grandes debates del siglo XVI acerca de la condición jurídica de los indios, la justicia de la conquista y la distribución de las encomiendas. La colección comenzaba con la resonante afirmación de que el Señor Dios había dado al rey posesión de las tierras recién descubiertas del otro lado del Mar Océano y que en consecuencia el rey estaba "más obligado que ningún otro príncipe de la tierra" a promover la entrada de los pueblos naturales de las Indias en la grey de la Santa Iglesia católica, apostólica y romana. Al fundamentar así la autoridad real en el mandato del Cielo, las Leyes de Indias hacían eco a *Las Siete Partidas* castellanas medievales, que habían afirmado que "los reyes son los vicarios de Dios, cada uno en su reino, colocado sobre el pueblo para mantenerlo en justicia y verdad en asuntos temporales". En armonía con esa tradición absolutista derivada en gran medida del derecho romano, Solórzano afirmaba que "en los emperadores, reyes y príncipes soberanos y absolutos está y reside la raíz y fuente de todo lo jurisdiccional de sus Estados".[3] Hasta en la importantísima cuestión del ejercicio del patrocinio eclesiástico por la Corona, la *recopilación* atribuía tales facultades tanto a los derechos conferidos por descubrimiento y construcción de iglesias como a cualquier cesión del papado. Sólo en el preámbulo al libro III de la *Recopilación* encontramos la tesis más familiar, encarnada en un edicto emitido por Carlos V en 1519, de que "por Donación de la Santa Sede Apostólica, y otros justos y legítimos títulos somos Señor de las Indias occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas, y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla".[4] Y, de no menor importancia, la *Recopilación* establecía el principio fundamental de que los indios eran los súbditos libres de la Corona y que no se les podía esclavizar ni obligar a laborar sin remuneración. De hecho, la tesis de Herrera de que los Reyes Católicos siempre habían apoyado la campaña de Las Casas en favor de los pueblos aborígenes de América, quedaba demostrada aquí en el texto mismo de las leyes que gobernaban las Indias, rescatada finalmente de la oscuridad de las cámaras del consejo, los tribunales y los archivos, y así recibía vasta circulación pública. Por ello el objeto de la *Recopilación* no sólo era aportar un indispensable instrumento de gobierno a los magistrados y a los tribunales, sino que también demostraba la justicia en la legitimidad del gobierno español en el Nuevo Mundo.

El propósito ideológico de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* se vuelve obvio si examinamos los escritos subsidiarios de Antonio de León Pinelo, quien, en su tratado sobre las encomiendas y otros cargos, saludaba el título de "Conquistador de un Nuevo Mundo […] este nombre de conquistador es el de que más se honran en las Indias los que han sido i sus hijos i descendientes". Tales hombres debían gozar de preferencia en la asignación de cargos y recompensas, pues sus derechos se derivaban de un "contrato" con el rey. A la luz de tales sentimientos, no es ninguna sorpresa ver que Pinelo critica abiertamente a Las Casas, a quien achaca toda la inquietud y rebelión causada por las Nuevas Leyes de 1542. No negaba que los indios hubiesen sido explotados por los primeros conquistadores y encomenderos;

pero afirmaba que la orden de la Corona de remplazar los servicios laborales por un pago de tributo había eliminado casi todas las injusticias hasta entonces relacionadas con las encomiendas.[5]

Como estaban las cosas, Pinelo notaba con desaliento que la *Brevísima relación* había sido traducida al latín por Theodore de Bry, y profusamente ilustrada con escenas de la crueldad de los españoles, por lo que todos los críticos extranjeros del régimen imperial citaban la obra atraídos por la "mucha libertad i aspereza con que su autor habla i trata de los españoles de las Indias". Todos los principales descubridores y conquistadores eran inculpados ahora de "ambición y avaricia" y sus grandes hazañas y honorable fama eran ensombrecidas por acusaciones de crueldad y abuso de los naturales. Para contrarrestar el cuestionamiento de la legitimidad del régimen español que había hecho Las Casas, Pinelo recurría a *De procuranda*, de Acosta, de donde tomó la clasificación de todos los bárbaros, en tres categorías ascendentes, arguyendo que los incas y los mexicas, así como los pueblos más primitivos de las Indias, necesitaban a un príncipe cristiano como "señor soberano" si se quería conservar el imperfecto conocimiento de la fe cristiana que habían adquirido. Sea como fuere, los indios habían sido culpables de idolatría, y eran de naturaleza servil. Para remachar esta ya conocida línea de argumento, Pinelo repetía la frase de Acosta de que, cualesquiera que fuesen las dudas concernientes a la justicia original de la conquista, ahora era necesario conservar el régimen español para mantener la influencia de la Iglesia entre los indios recién convertidos.[6] Después de todo, aunque el Imperio romano se hubiese originado en la guerra y en la conquista armada, ¿no había el propio Jesucristo honrado y obedecido a sus magistrados? Todas las dudas que quedaran sobre la tendencia imperial de las obras de Acosta quedan pronto disipadas si observamos su cita, por Pinelo, en su ataque a Las Casas.

II

Si la investigación moderna ha determinado que León Pinelo fue el primer autor de la *Recopilación*, claramente fue importantísimo el papel de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655) al determinar la forma de la redacción final. Autor de *De Indiarum Iure*, publicado en volúmenes sucesivos en 1629 y 1639, Solórzano ya era reconocido como el jurista más distinguido que jamás se dedicara al estudio del derecho colonial. Profundamente versado en los clásicos del derecho romano y en las obras de los comentadores italianos, escuela encabezada por Bartolo de Sassoferrato, se había graduado como doctor en derecho civil y canónico en la Universidad de Salamanca, donde también era catedrático. El punto decisivo de su vida llegó en 1609 cuando aceptó el nombramiento de oidor de la Audiencia de Lima. La experiencia práctica de las duras realidades de la vida colonial llegó cuando él supervisó la renovación de la gran mina de azogue de Huancavelica. Sin duda, pudo comprender mejor la

sociedad peruana cuando se casó con la hija criolla del gobernador de Cuzco. Aunque Solórzano llegaría a considerar los 18 años que pasó en el Nuevo Mundo un exilio forzoso, época en que se le negó el ascenso que en cambio se diera a contemporáneos menos talentosos, obviamente aprovechó la oportunidad de dominar las contenciosas leyes e historia de las Indias. En particular, fue influido por las opiniones y la política del virrey Toledo y por los escritos de Acosta y de Herrera. En 1627 retornó a Madrid y allí sirvió primero como fiscal y luego como consejero de Indias. Aunque la edad y la sordera lo obligaron a retirarse en 1644, recompensado con el título de caballero de Santiago, se preparó entonces para la publicación de la *Política indiana* (1648), voluminoso comentario sobre las leyes de las Indias, en que tradujo, en parte abreviada y en parte extendida, su anterior obra, *De indiarum Iure*.[7]

El espíritu imperial que animara a los servidores de la monarquía católica nunca fue más claramente expresado que en las primeras páginas de la *Política indiana*, en que Solórzano audazmente afirmó que el Imperio español en el Nuevo Mundo no brotó de los simples esfuerzos humanos o de los azares del descubrimiento y la conquista; más bien, se derivó del designio providencial de Dios Todopoderoso, Señor absoluto del Universo, que había escogido a España entre las naciones de la cristiandad para llevar el don de la fe católica a los naturales del Nuevo Mundo. En una notable apropiación de las declaraciones milenarias de Mendieta, recordó que en el momento mismo en que Lutero había llevado la herejía a los pueblos del norte de Europa, las fuerzas españolas, ayudadas por las apariciones de Santiago y de la Virgen María, habían conquistado las nuevas tierras para la Iglesia. Nada arbitrario había en esta aventura, ya que los Reyes Católicos y sus súbditos españoles eran los "más firmes, puros y limpios en la fe católica y obediencia de la Santa Iglesia Romana y sin mezcla de herejía con la cual se hallaban tan manchadas otras naciones". Por este argumento se seguía, confesaba Solórzano, que la mejor y más segura cesión de derechos del imperio era la donación papal de 1493, cuyo texto reproducía íntegro. Después de todo, como lo había declarado el cardenal Ostiense, el papa como Vicario de Cristo era el monarca de todo el mundo y tenía pleno derecho para despojar a reyes infieles de sus tierras, de tal forma que asegurara la prédica del Evangelio cristiano. En este extraordinario reconocimiento, Solórzano aceptaba los teoremas políticos del derecho canónico y repetía así los argumentos de Palacios Rubios, planteados por primera vez en 1512. Desde luego, esta táctica se debía a potentes razones. A comienzos del siglo XVII, el jurista holandés Hugo Grocio había reciclado las tesis de Francisco de Vitoria sobre los derechos universales al comercio y la comunicación entre naciones, poniendo así en entredicho las pretensiones particulares de España de poseer el Nuevo Mundo. En este contexto, la monarquía universal del papado ofrecía menor amenaza que los dictados igualmente universales pero más apremiantes de la ley natural.[8]

Era privilegio de España no sólo predicar el Evangelio cristiano sino también enseñar a

los indios las artes de la civilización, introduciéndolos en la práctica de la agricultura, el uso del dinero y del hierro, y la vida en comunidades formadas. En la época de la Conquista, la mayoría de los naturales del Nuevo Mundo "eran tan bárbaros, incultos y agrestes que apenas merecían el nombre de hombres". ¿No había Aristóteles declarado mucho tiempo atrás que algunos hombres eran esclavos por naturaleza? Además, aunque Acosta hubiese diferenciado a los incas y a los mexicas de los desnudos habitantes de las islas del Caribe, sus Estados se habían manchado con la idolatría, con vicios abominables y una burda tiranía. Cualquiera que fuese su nivel de cultura, todos los naturales del Nuevo Mundo necesitaban el justo y prudente gobierno de un monarca cristiano que los redujese a la civilización y a la verdadera religión. Así pues, Solórzano detallaba los conceptos clave del humanismo imperial de Sepúlveda, Matienzo, Toledo y Herrera. Además, lamentaba las calumnias de Las Casas, cuya *Brevísima relación*, impresa ahora en varios idiomas, había ofrecido tantas armas a los ataques de los extranjeros contra la misión de España en las Indias. No eran tanto las crueldades de los conquistadores cuanto los vicios y la embriaguez de los indios, y su exposición a enfermedades endémicas, las que habían causado tal despoblación, proceso que sólo podía interpretarse como castigo de Dios por su idolatría y su tiranía. En este contexto, no sorprende observar que Solórzano rechazaba, sin ambages, las fantasías de su época acerca del origen de los indios y la posibilidad de una misión apostólica al Nuevo Mundo. Acosta y no García era su autoridad preferida, y seguía al jesuita, suponiendo que los primeros hombres en América habían llegado al hemisferio procedentes del noroeste, atravesando el mar en breves jornadas o por tierra. Rechazaba la idea de que el apóstol santo Tomás hubiese predicado el Evangelio a los indios, ya que tal era un privilegio y una gloria reservados a España por la Providencia.[9]



Juan de Solórzano Pereira

Respecto del estado de los indios bajo el gobierno español, Solórzano mostró un enfoque

intransigente, pero compasivo. Insistió en que, por razón de las Nuevas Leyes de 1542, había que definir y tratar a los indios como súbditos libres de la Corona y, por consiguiente, criticó las ordenanzas virreinales de Toledo, quien decretó que los *yanaconas* residentes en tierras españolas no podrían ser expulsados ni tampoco eran libres de irse por su gusto, en contradicción del principio general de la libertad indígena. Al mismo tiempo, insistía en que la Corona tenía el derecho de obligar a todos sus súbditos que fueran "de condición servil" a trabajar en tal forma que se previniera la ociosidad y se asegurara la mano de obra necesaria para el mantenimiento del reino. En el caso de los indios, se requería la compulsión, porque rara vez se dejaban atraer por la perspectiva de altos salarios, "porque son flojos en gran manera y amigos del ocio y de entregarse a sus borracheras, luxurias y otros vicios, que la ocasionan la idolatría, y salen y saldrán siempre de mala gana de sus temples y naturales y más para ocuparse en ministerios tan laboriosos". Como bestias, los naturales se contentaban con la simple subsistencia, careciendo de todo espíritu de avaricia o deseo de consumir más que lo que diariamente necesitaban. Sea como fuere, incas y aztecas habían obligado a sus súbditos a trabajar en obras del Estado. Reconociendo la insuficiencia de otras fuentes de mano de obra, la Corona había decretado que, por medio del sistema de repartimientos y de la *mita*, podían reclutarse indios para trabajar en la agricultura, las minas y los obrajes o talleres de textiles. En cambio, en Perú estaba prohibido enviar a los indios a los viñedos, las plantaciones de caña de azúcar, o al cultivo de la coca. Además, en México sólo se permitía trabajar a voluntarios en los talleres textiles, y en Perú la licencia otorgada para este propósito por Toledo se había limitado a los obrajes que fueran propiedad de las comunidades indígenas.[10]

Pese a que defendiera la necesidad de las levas de trabajos forzosos, Solórzano tenía plena conciencia de sus nocivas consecuencias. El poder de la monarquía española, la protección de la Iglesia católica y la unión misma de España y de las Indias dependían de la continuada producción de oro y de plata. Con este gran fin en vista, la Corona podía emplear su "potestad coerciva sobre sus vasallos", para obligarlos a trabajar en las minas. Para entonces, había en realidad toda una oferta de mano de obra libre, tanto en la Nueva España como en Perú, atraída por la perspectiva de altos salarios, pero era insuficiente para mantener la producción, especialmente en Potosí. Pese al declinar de la población aborigen, los indios de las provincias sometidas a la *mita* aún tenían que despachar contingentes de trabajadores a Potosí y a Huancavelica. Y, sin embargo, Solórzano atestiguó que la minería era ocupación ardua y peligrosa, tan dura que en el mundo antiguo los romanos asignaban a criminales condenados a esta tarea. Por observación personal, afirmó que en Huancavelica los humos del azogue eran tan mortales que los hombres salían gravemente debilitados y a menudo morían al cabo de cuatro años. Ésta era, pues, la situación moral: el objetivo de un buen príncipe era promover el bienestar de sus súbditos, sin embargo, el trabajo en las minas, tan necesario para la supervivencia de la monarquía, destruía a la población aborigen. Ya el jesuita Francisco

Coello había denunciado la moralidad de la *mita*. El propio Solórzano lo reconocía: “Viendo los indios que se pone en sus hombros todo este peso del que decimos consiste el sustento del Reyno, sin querer los demás ayudar con un dedo […] siquiera a la carga, siendo los que se llevan la utilidad”. La conclusión era perentoria. Las Indias, opinaba Solórzano, eran como el cuarto imperio del profeta Daniel, con pies y cimientos de barro, y los indios podían compararse con los hijos de Israel trabajando para el faraón en Egipto.[11]

Por lo demás, Solórzano invocaba el precedente romano y los argumentos de Acosta para justificar sus lineamientos generales del asentamiento toledano. No sólo defendió el cobro del tributo sino que también afirmó que los indios debían pagar diezmos, aunque reconociendo que con tan grande variedad de pagos al clero parroquial en existencia la “prescripción y costumbre” habían de prevalecer. Asimismo, aprobó la política de obligar a los indios a vivir en ciudades constituidas, arguyendo que era erróneo permitirles “que vivan esparcidos y sin forma política en los montes y campos”. Después de todo, los romanos habían impuesto medidas similares en España. Tampoco pudo contenerse de citar la frase ya conocida de que, antes de que los indios pudieran ser auténticos cristianos, había que enseñarles a vivir como “hombres políticos” con camas para dormir, mesas para comer y una muda de ropa para asistir a la iglesia. En contraste con Acosta y con otras autoridades, deploró la decisión de los concilios eclesiásticos de enseñar la doctrina cristiana en las lenguas aborígenes, afirmando que debía obligarse a los indios a aprender el español, rematando el argumento, una vez más, con una apelación a la práctica de los romanos en España. A modo de conclusión, Solórzano subrayó que “por su humilde, servil y rendida condición […] su embecelidad, rusticidad, pobreza y pusilanimidad, continuo trabajar y servicio”, los indios necesitaban la protección de la Corona y de sus magistrados, pues de otra manera todos los demás grupos y razas de la sociedad colonial se aprovecharían de ellos para explotarlos. El más vil español valía más que el más elevado indio.[12]

Si en su análisis del “problema indio” Solórzano invocó repetidas veces el precedente romano, comparando conscientemente el Imperio español con su predecesor clásico, al tratar de analizar la discutida cuestión de las encomiendas, citó el derecho feudal medieval y la práctica. Así como los nobles que participaron en la reconquista de España habían recibido tierras y señoríos, así también los conquistadores de los indios habían recibido encomiendas destinadas a recompensar la nobleza de un guerrero con los medios de sostener la defensa del reino. Al recibir sus concesiones, los encomenderos habían de jurar “fidelidad, especial servicio y vasallaje por esta merced y estar presto y pronto con armas y caballo, para militar y pelear por él […]” La tarea de defender a las Indias de toda rebelión interna o invasión extranjera recaía así en los encomenderos, “no sólo como vasallos ordinarios, sino como feudatarios al servicio del Rey y defensa del Reyno […]”

Además, se esperaba de ellos “tener casas pobladas en las ciudades cabezas de sus encomiendas”. Tanto como Toledo, Solórzano afirmó que la conservación de todos los reinos

dependía de la existencia de una clase de vasallos ricos y nobles. Sin embargo, a pesar de esta insistencia en el carácter feudal de las encomiendas, observó las diferencias esenciales. En primer lugar, las cesiones no entrañaban derecho de jurisdicción, de modo que los indios seguían siendo vasallos libres de la Corona. De no menor importancia, una encomienda era esencialmente una concesión hecha a una persona en particular; no entrañaba derecho inherente de herencia, y aún menos de transferencia, de modo que los beneficiados no poseían derechos de propiedad. Aunque Carlos V había suspendido la operación de las Nuevas Leyes, permitiendo la herencia durante otra generación, en adelante cada sucesiva "vida" debía ser negociada con la Corona, que mantenía un derecho general de inversión. Por lo demás, aunque Solórzano reconocía que el remplazo del servicio laboral de los indios por el pago de tributo constituía una reforma necesaria y benéfica, criticó a Las Casas por exagerar los abusos del sistema inicial, advirtiendo que el dominico generalizaba a partir de su experiencia en el Caribe y en la América Central. Si se hubiesen aplicado estrictamente las Nuevas Leyes, el resultado no habría sido más que universal inquietud y motín.[13]

Al término de su revisión de las leyes que gobernaban las encomiendas, Solórzano lamentó que a los conquistadores no se les hubiesen concedido títulos nobiliarios y los medios para sustentar a sus familias, ya que en la actualidad algunos de sus descendientes vivían "en una total desnudez y miseria y tan extrema necesidad, que han de mendigar de otros su propio sustento". Señalaba el argumento de que si las encomiendas se hubiesen dado a perpetuidad y acompañadas por jurisdicción, entonces sus poseedores habrían protegido a los indios contra los abusos de los magistrados locales y párrocos, defendiendo a sus vasallos, "por su bien y defensa como por la de sus hijos, y por su hacienda y caudal propio". También señaló la contradicción que había entre las leyes que insistían en la libertad de los indios y todas las propuestas de perpetuo vasallaje. Además, con el crecimiento de la población mestiza y la reducción del número de indios, era difícil ver cómo podía ponerse en práctica toda cesión de jurisdicción. A manera de resumen, Solórzano declaró que de acuerdo con las opiniones de Toledo y de Matienzo, habría sido prudente y justo durante el decenio de 1560 haber creado un número selecto de encomiendas perpetuas en cada provincia. Pero el tiempo había pasado, pues en la actualidad muchas encomiendas estaban asignadas a hombres que vivían en España o a personas que no eran descendientes de los conquistadores, y la población indígena se había reducido en número: razones por las cuales no proponía ningún cambio.[14]

Si las grandes cuestiones de los derechos de indios y de encomenderos permitieron a Solórzano mostrar su dominio de la literatura histórica, el tema del gobierno contemporáneo no despertó su interés. Poco había que decir acerca de los cabildos y de sus magistrados —elegidos anualmente— como no fuese notar la práctica prevaleciente de la venta de los puestos de consejeros y escribanos. Por contraste, criticó acremente a los magistrados de distrito, ya que aunque estos corregidores debían actuar como "ángeles guardianes" de los indios, en realidad se asemejaban a los procuradores romanos a quienes Cicerón había

denunciado por sus depredaciones. Sólo un reducido número de estos cargos eran nombrados en Madrid; el resto era ocupado por los virreyes durante cortos plazos. Como ex oidor de la Audiencia de Lima, Solórzano subrayó las diversas responsabilidades de las 11 Audiencias de las Indias situadas en México, Lima, Santo Domingo, Guadalajara, Guatemala, Bogotá, Quito, Charcas, Panamá, Santiago de Chile y Manila. En contra de su propia experiencia, recomendaba que a los oidores no se les permitiera casarse dentro de los distritos de su jurisdicción y que no se les permitiera servir en tribunales situados en sus propias patrias, es decir, en sus ciudades natales. Con mucho los cargos más importantes en las Indias eran los de los dos virreyes de Perú y de la Nueva España, que como *alter ego* del rey "tienen y exercen el mismo poder, mano y jurisdicción que el Rey que los nombra […] que no hay cosa en las provincias que por ellos no se despache". Eran los virreyes quienes distribuían las encomiendas cuando quedaban vacantes, nombraban a la mayoría de los corregidores, emitían concesiones de tierras a colonos españoles, confirmaban todos los nombramientos eclesiásticos hechos por los obispos, actuaban como presidentes de las Audiencias de justicia en sus capitales, supervisaban a los oficiales de la real hacienda y enviaban el excedente de los ingresos a España; y como capitanes generales eran responsables de la defensa del reino. No es de sorprender que Solórzano los comparara con los procónsules del Imperio romano. Pero aunque en todas las ocasiones ceremoniales eran tratados como si fuesen reyes, estaban obligados a observar las leyes de las Indias y de Castilla, sin poder para suspender su operación o perdonar a delincuentes; "que en nada pueden, ni deben proceder de potestad absoluta". En realidad, las Audiencias podían admitir apelaciones contra sus decretos y remitir las disputas de jurisdicción al Consejo de Indias para su resolución. No estaban libres de la amenaza de excomunión por los prelados de la Iglesia ni podían invadir la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos. Sin embargo, tenían el derecho de suspender la operación de todo nuevo decreto o provisión que emanara de Madrid, por motivos de improcedencia o de injusticia, utilizando la célebre fórmula: "obedezco pero no cumplo".[15]

Deseoso, en su análisis de la administración civil, por asimilar la práctica española al precedente romano, Solórzano adoptó una actitud decididamente monárquica regalista hacia la Iglesia. En contra de las ideas de Maquiavelo, "el seguro, cierto estrivo y simiento de los imperios consiste en entablar y propagar, conservar y aumentar la fe, religión y culto de nuestro verdadero Dios y Señor". De ahí se seguía que toda herejía amenazaba con "pervertir o subvertir totalmente el estado político de los Reynos" de modo que "en ninguna República católica y vien gobernada se debe permitir". Para prevenir tal levantamiento los Reyes Católicos habían fundado la Inquisición, con el feliz resultado de que España y sus provincias "por esta causa son hoy las más christianas en el mundo". Pero aunque la Inquisición se había establecido en México y en Lima en 1571, sus funcionarios, operando con completa independencia de los tribunales civiles y episcopales, tenían prohibido inmiscuirse con los indios "por su rudeza e incapacidad". Aunque de este modo Solórzano subrayara la atención

del monarca a la ortodoxia de la Iglesia española americana, también insistió en su virtual independencia de la autoridad papal como no fuese en cuestiones de fe. Por razón de la bula de Julio II de 1508 y por haber construido tantas iglesias y monasterios, el rey ejercía el derecho de Patrocinio Eclesiástico por todo su vasto imperio de ultramar, actuando como "Vicario del Romano Pontífice y como Condestable del exército de Dios y de los predicadores de su divina palabra". Por consiguiente, el rey nombraba a todos los obispos y canónigos de Indias, y el papa estaba obligado a confirmar, sin hacer preguntas, a todos los candidatos. Era una formidable Iglesia la que presidía el Rey Católico, ya que comprendía nada menos que seis arzobispos, 32 obispos y unos 960 dignatarios diocesanos, canónigos y prebendas, todos los cuales eran seleccionados en Madrid. El poder y la riqueza de este cuerpo eran grandes, ya que poseía sus propios tribunales y leyes y cobraba sus propios impuestos. Como celoso servidor de la Corona, Solórzano aconsejaba a los prelados evitar todo conflicto con los magistrados reales y les advertía que ejercieran con extrema cautela su facultad de excomunión. Insistía en que los diezmos de la Iglesia que cobraban eran una donación de la Corona, y que el residuo de las fincas episcopales volvería a la tesorería real. Lo que es más discutible, declaró que todos los procesos y litigios eclesiásticos habían de resolverse en las Indias, actuando los arzobispos como última fuente de apelación: no se podría apelar a Roma para una resolución. A la inversa, todas las bulas y provisiones papales habían de ser aprobadas por el Consejo de Indias antes de enviarlas al Nuevo Mundo. En todo esto, la intención de Solórzano no era limitar las facultades de la jerarquía eclesiástica sino antes bien desplegarla al servicio del rey. En una fórmula que recuerda a Thomas Hooker, concluyó, a propósito de la jurisdicción eclesiástica y de la secular que "de uno y otro trazo se compone el estado de la República, y en ambos se ha esmerado y desvelado igualmente el cuidado de nuestros reyes […]"[16]

Las cuestiones eclesiásticas que merecieron comentario de Solórzano no se derivaron de ningún conflicto entre la Iglesia y el Estado —en este contexto, sería una fórmula anacrónica— sino que antes bien se centraron en la pugna que había dentro de la propia Iglesia entre la jerarquía y las órdenes religiosas. Lo de mayor importancia era la controversia por las doctrinas administradas por los mendicantes, cuestión que, como ya hemos visto, había preocupado a Mendieta y a Torquemada. En realidad, Solórzano insistió en que donde más apremiaba este problema era en la Nueva España, pues en el Perú Francisco de Toledo había logrado aplicar una política por la cual los religiosos estaban obligados a someter al virrey, para su aprobación, a sus candidatos a párrocos, y luego obtener del obispo correspondiente su "institución canónica". Aquí, la cuestión era si la Iglesia de las Indias debía continuar gozando de su condición misionera o si había de someterse a la legislación del Concilio de Trento, cuyas provisiones tendían en todos los puntos a fortalecer la autoridad de los obispos. Para Solórzano, el sistema tridentino era preferible, ya que, mientras la Corona nombraba a los obispos, poseía pocos poderes de intervención en las órdenes religiosas que elegían a sus

propios superiores. En la Nueva España, los mendicantes se habían resistido a todos los intentos de la jerarquía mexicana por efectuar inspecciones y nombrar curas, prefiriendo administrar sus doctrinas con pequeños grupos de frailes. Como respuesta, los obispos trataban de poner parroquias en manos del clero secular. Sólo en 1624 y en 1634, el Consejo de Indias finalmente emitió decretos en que se exigía observancia a las leyes tridentinas. A manera de comentario final, Solórzano sugería que los mendicantes sólo retuvieran las parroquias que estuvieran cerca de sus conventos, dejando que el resto fuera administrado por el clero secular, que para entonces aumentaba rápidamente en número, gracias al ingreso de jóvenes criollos en el sacerdocio.[17]

De acuerdo con su anterior apoyo a la jerarquía en sus tratos con los religiosos, Solórzano deploraba enérgicamente el prolongado intento de los frailes y los jesuitas por librarse de pagar los diezmos de la Iglesia sobre el producto de sus fincas. Ya desde 1501, el papado había concedido todos los derechos de cobrar diezmos a la Corona, a condición de que sus rendimientos sirviesen para edificar y mantener iglesias en el Nuevo Mundo. En la práctica, los diezmos constituían el ingreso que mantenía a los obispos, sus cabildos y catedrales, y por tanto eran de vital interés para la jerarquía. Además, dado que los pueblos indígenas rara vez pagaban más que sumas nominales, había que recabar dinero de los terratenientes y granjeros españoles. Sin embargo, las órdenes religiosas, en particular los jesuitas, habían llegado a poseer cadenas enteras de haciendas, las cuales producían un buen ingreso, del que se negaban a pagar el diezmo. En realidad, el pleito ya duraba 60 años y no estaba cerca de resolverse. Una vez más, Solórzano atacó las pretensiones de los religiosos, arguyendo que, como los diezmos formaban parte de los derechos reales de la Corona española en su papel de patrona de la Iglesia, de ahí se seguía que los religiosos estaban poniendo en entredicho la autoridad del rey. Ésta era una cuestión que por la época misma en que Solórzano componía su obra estaba creando un conflicto explosivo en la Nueva España entre los jesuitas y el obispo de Puebla, Juan de Palafox, su ex asociado en el Consejo de Indias. Aunque en 1655 se emitió una cédula que decidía el caso en favor de la jerarquía, sigue siendo dudoso que los jesuitas se atuvieran a sus provisiones como no fuese en el sentido más nominal.[18]

En su discusión de los asuntos de la Iglesia, Solórzano tocó por primera vez la cuestión de los derechos de los criollos a los altos cargos, asunto que en adelante ocuparía tan importante lugar en los debates sobre la constitución política del Imperio español de Indias. Para empezar, notó que el derecho canónico exigía que los beneficios de la Iglesia fuesen ocupados por los naturales de cualquier diócesis o reino, siendo contrario al “derecho natural y canónico” que tales puestos recayeran en extranjeros. Asimismo, un decreto de 1609 había declarado que “por derecho natural y canónico, se prefiriesen siempre los hijos de padre y madre españoles, nacidos en aquellas provincias […] siendo igualmente dignos, a los demás opositores nacidos en estos Reynos”. Por regla general, los descendientes de los primeros conquistadores y colonos poseían así un derecho preferencial a los beneficios de la Iglesia,

tanto más necesario cuanto que muchas familias criollas habían caído en la pobreza. En este contexto, Solórzano comentó que este principio se aplicaba por igual a indios y mestizos que no debían ser excluidos del sacerdocio, siempre que poseyeran las calificaciones necesarias y fuesen hijos legítimos. Al mismo tiempo, observó que, puesto que las Indias y Castilla pertenecían a la misma Corona, de ahí se seguía que entre los españoles peninsulares sólo los súbditos de la Corona de Aragón contaban como extranjeros para propósitos jurídicos. Su preocupación en favor de los criollos llevó a Solórzano a deplorar la práctica introducida en 1622 por la cual en todas las provincias principales de las órdenes mendicantes, las elecciones para los altos cargos alternaban entre criollos y peninsulares. El pretexto era que los religiosos europeos observaban más fielmente la regla que sus hermanos americanos. Sin embargo, ello había conducido a una igualdad de posición hasta en las provincias en que los peninsulares eran "forasteros, advenedizos y muy pocos en número". Tal era un sistema "que causa gran dolor y sentimiento a los criollos verse excluir en su patria de estos honores teniendo partes para poder esperarlos y que los vengan a mandar y señorear los extraños". Solórzano no podía ver justificación para continuar con el sistema, dado que los criollos ya formaban la mayoría de los religiosos en cualquier provincia.[19]

No contentándose con una defensa simplemente jurídica de los derechos de los criollos, Solórzano trató de refutar la opinión de que los españoles nacidos en las Indias "degeneran tanto con el cielo y temperamento de aquellas Provincias". Como hemos visto, el dominico Juan de la Puente había declarado que por razón de la "constelación de la tierra" los criollos tenían casi el mismo carácter indeseable que los indios. Pero Solórzano advirtió que los principales partidarios de tales opiniones eran religiosos de la península que trataban de desacreditar a los criollos para ocupar los principales cargos de su orden en las provincias americanas. Llamó la atención hacia el gran número de criollos, a muchos de los cuales conocía personalmente, que eran tan célebres por su cultura como por su virtud. Como españoles, debían tener acceso a los honores sobre la misma base que los peninsulares. De hecho, en su estudio de las Audiencias, Solórzano insistió en que aunque los oidores no debían ser enviados a los tribunales situados en sus ciudades de origen, esta regla no se aplicaba al reino en que "así en estos oficios, como en otros seculares, eclesiásticos y militares, deben ser preferidos y, como algunos dicen, con total exclusión de hombes estrangeros, peregrinos o advenedizos". Tampoco vaciló Solórzano en aplicar esta regla a los más altos niveles del Estado, ya que al subrayar la necesidad de que los consejeros de Indias conociesen bien la historia y la geografía del vasto imperio que gobernaban, llegó a la conclusión de que era recomendable que "haya de ordinario algunos Consejeros que sean naturales de ella [las Indias] y por lo menos hayan servido tantos años en sus audiencias". Después de todo, los Consejos de Aragón, Italia y Portugal estaban compuestos por originarios de esos reinos, o por hombres que habían servido en ellos.[20] Eran éstos argumentos poderosos que serían muy citados por los patriotas criollos en años venideros y que resurgirían durante los debates sobre

la independencia a comienzos del siglo XIX.

III

Tanto en la *Recopilación* como en la *Política indiana* encontramos una proclamación triunfal y retrospectiva de la misión providencial de la monarquía católica. Subyacente en tal visión se hallaba la vieja idea medieval del Imperio cristiano universal. En este contexto, "los reinos de las Indias" figuraban junto con los reinos de Castilla, Aragón, Nápoles y Portugal como Estados dotados de todas las instituciones, seculares y eclesiásticas, gobernadas por su propio Consejo y que poseían sus propias leyes distintivas. El hecho de que en el sentido técnico y constitucional contaran como provincias de ultramar de la Corona de Castilla no afectaba la realidad de su condición, tanto más cuanto que su monarca era comúnmente llamado "Rey de las Españas y de las Indias". En comparación con la grandeza cada vez más evidente de la América española, estaban perdiendo importancia las posesiones de los Habsburgo en Italia y en Flandes. Sin las riquezas de las flotas del tesoro que partían de Veracruz y de Porto Bello hacia Sevilla, la monarquía católica no habría podido soportar la sangría de riquezas causada por sus guerras y alianzas europeas.

Si los principios absolutistas y las prácticas del derecho romano, elaborados ellos mismos en un contexto imperial, efectivamente sostenían la autoridad del rey, el prestigio de la monarquía era más apuntalado por la filosofía neoplatónica y hermética que florecía en la cultura barroca del catolicismo postridentino. El principal teólogo jesuita de esta escuela, Juan Eusebio Nieremberg (1595-1568), afirmó que "la voluntad del príncipe es imagen de la omnipotencia divina", añadiendo que "el rey se define en el libro sacro del filósofo egipcio, que es el postrero de los dioses, y el primero de los hombres". En tanto que los juristas medievales habían definido un reino como cuerpo místico con el príncipe a la cabeza, Nieremberg declaró que el rey era el alma de este cuerpo místico, de cuya presencia animadora dependía toda vida política. Como buen jesuita, elogió la obediencia como la virtud suprema, tanto en la Corte como en la guerra o en la religión.[21] En vena similar, el obispo Juan de Caramuel y Lobkowitz (1606-1680) saludó a Felipe IV como "vice Dios en la Tierra". Todo esto era como una clara reminiscencia del panegírico de Eusebio de Cesarea a Constantino el Grande, a quien describió como el único auténtico filósofo que ejercía un perfecto dominio de sus pasiones, morando en comunión con su divino original y actuando como virtual intermediario entre cielos y tierra. En España, la sucesión de Carlos V a Felipe II había marcado la transición de un rey guerrero a un monarca sedentario, investido con un aura sacra por su residencia en El Escorial, palacio que también era monasterio, iglesia y sepulcro dinástico. Si el propio Dios Todopoderoso era el arquitecto del Templo de Salomón, así, afirmaba Caramuel, cuán grande era la visión de Felipe II, que había construido un edificio

que no sólo marcaba el punto culminante de la arquitectura europea desde su resurgimiento en Italia por Bramante sino que, único entre todos los edificios modernos, podía rivalizar con el Templo en grandeza y concepción.[22] Si Carlos V fue aclamado como un nuevo David constantemente requerido en combate, Felipe II sólo podía figurar como otro Salomón, ejemplo de sabiduría y de justicia.

Era esta percepción casi bizantina del reino la que sostenía y corroboraba la visión de Solórzano de la monarquía católica como ámbito universal compuesto por muchos reinos, en que todo poder descendía del soberano, cuyo Estado era mantenido por las dos grandes órdenes del gobierno, la secular y la eclesiástica, dotada cada una con sus propias leyes, tribunales, funcionarios e ingresos, encabezadas ambas por jerarcas nombrados por el rey. Tanto para Solórzano, como según Herrera, la historia de las Indias sólo comenzaba con su descubrimiento, conquista e incorporación al Estado de los Habsburgo; su pasado indígena no era más que una triste historia de barbarie, superstición y tiranía. Los resultados positivos de la campaña de Las Casas en favor de los indios eran silenciosamente apropiados, como prueba de la preocupación de los reyes de España por sus súbditos naturales. En cuanto a las encomiendas, no eran sino un vestigio del pasado, y su carácter feudal era preocupante huella de los fundamentos medievales de la conquista. Asimismo, la influencia desordenada de los mendicantes en su ministerio entre los naturales tenía cierto dejo de expectativas misioneras que entonces ya estaban fuera de contexto. Sin embargo, por mucho que Solórzano se esforzara por presentar a las Indias como reinos plenamente formados, similares en categoría a sus equivalentes europeos, se hundió en el pantano de la debilidad de los naturales. Sin dejarse conmover por la perspectiva de obtener ingresos en la economía española, había que forzar a los indios, por decreto estatal, a que ofrecieran su trabajo en las minas del Perú. Y allí, perecían. Toda la triunfante monarquía católica tenía pies de barro y por ello estaba destinada a derrumbarse. Toledo había creado deliberadamente un régimen tiránico, y las consecuencias ya eran evidentes. No obstante, tal no era la lección inmediata que los españoles nacidos en América sacaron de este comentario. En cambio, los impresionó la defensa de los derechos de los criollos a los altos cargos en la Iglesia y el Estado. Éste era el lado positivo de su perspectiva imperial: si las Indias formaban verdaderos reinos, entonces nobles criollos, juristas y clérigos debían gobernar sus respectivos países como leales súbditos de la Corona. No había conflicto entre el patriotismo local y la lealtad a la monarquía católica. Aunque suele considerarse a Solórzano heredero de Acosta, Herrera y Toledo, figuró dentro de la tradición del patriotismo criollo como gran defensor de los derechos políticos de los españoles de América.

XI. UN PRELADO TRIDENTINO

I

EN 1647, Felipe IV y el Consejo de Indias se sobresaltaron al enterarse de que el obispo de Puebla había abandonado su palacio episcopal para refugiarse en las montañas cercanas a la ciudad. Escribiendo desde “una miserable choza” acompañado, según se dijo, sólo por su capellán, su secretario y su guía, Juan de Palafox y Mendoza defendió su fuga como medida necesaria para evitar el peligro de motín e insurrección popular. Pues el virrey, conde de Salvatierra, había enviado una expedición armada para detenerlo, y la llegada de esta expedición a Puebla habría provocado violentas protestas entre su leal grey. Teniendo en mente los acontecimientos de 1624 cuando una disputa entre el virrey y el arzobispo dejó la ciudad de México a merced de la chusma, Palafox había preferido evadir la difícil elección entre el cautiverio y el motín, huyendo a los alrededores montañosos de Puebla. Desde su retiro rural, este batallador prelado escribió incontables cartas al rey y al papa, explicando los elementos del caso. Presto a dramatizar su situación, Palafox recordó los ejemplos de san Atanasio de Alejandría y de santo Tomás de Cantorbery, dos obispos cuya defensa de la jurisdicción y la doctrina de la Iglesia los había expuesto igualmente a persecución de las autoridades seculares.[1]

Para los ministros, en Madrid, la noticia fue tanto más asombrosa cuanto que sólo siete años antes, en 1639, Palafox había sido enviado a la Nueva España a efectuar una visitación general en que había mostrado tal energía e iniciativa que había justificado su nombramiento provisional como virrey. No era el caso de un sacerdote de humilde cuna que hubiese tenido una lamentable querella con sus superiores, pues Palafox era hijo del marqués de Araiza, destacada figura de la nobleza aragonesa, que después de su ordenación en 1629 había acompañado a la infanta María como capellán en su viaje de novia a Viena. Además, al retornar de sus viajes a Alemania, Italia y Flandes, fue nombrado miembro del Consejo de Indias, donde su despierta inteligencia y su elocuente pluma pronto le valieron el favor del imperioso conde-duque de Olivares, principal ministro de Felipe IV, que por entonces se había entregado a la hercúlea tarea de reformar y unir el patrimonio tan disperso de los Habsburgo españoles. De este modo, la fuga de Palafox fue el calculado acto de un experimentado ministro y cortesano, que se jugaba el todo por el todo en un enconado conflicto que demostró

lo debilitado de la autoridad real en los años intermedios del siglo XVII. Pues aunque la querella se originó en una disputa con los jesuitas por jurisdicción episcopal, fue animada y recibió ímpetu por la alarma del establecimiento colonial ante la amenaza para sus intereses causada por la política y las opiniones de Palafox, tanto en la Iglesia como en el Estado. Su fracaso fue manifestación decisiva de la decadencia de España.[2]

II

La llegada de Palafox a la Nueva España como visitador general y obispo de Puebla no habría podido ocurrir en un momento menos propicio para la monarquía católica. En 1640, Portugal y Cataluña se rebelaron como protesta contra las exacciones fiscales propuestas por Olivares, medidas destinadas a recabar recursos para mantener la campaña cada vez más costosa de España contra Francia en un conflicto ocasionado por la participación creciente de ambos países en la Guerra de los Treinta Años en Alemania. La disolución de la unión de las Coronas de Portugal y de Castilla, que había durado 60 años, entrañó la pérdida de Brasil y puso en entredicho la lealtad de la numerosa clase de comerciantes portugueses, frecuentemente de extracción judía, activos en la mayor parte de las provincias del Imperio español de Indias. Para Palafox la situación era tanto más alarmante cuando que consideraba que el nuevo virrey de la Nueva España, duque de Escalona, no sólo era el primer grande de España que había sido nombrado para tal cargo, sino que también era primo del duque de Braganza, el levantisco rey de Portugal. En conversación, decíase, el duque había repetido que al oír que le habían nombrado virrey, otro grande de España en la Corte había exclamado: "¿Vos a qué vais a las Indias? O vais a ser un gran ladrón, o a alzaros con ellos". El que un aristócrata de su condición hubiese aceptado el oneroso puesto era un misterio, ya que en España sus posesiones equivalían a un verdadero principado, con nada menos que 56 000 vasallos y 145 000 ducados de ingreso. En México, el duque favorecería a los comerciantes portugueses, pese a que había dudas sobre su lealtad. El resultado de estas aprehensiones fue que Palafox compiló todo un expediente contra el virrey, basado en simples hablillas, y persuadió a la Corona de que llamara a Escalona en 1642, y nombrara a un sucesor más digno de confianza. En el ínterin, que duró cinco meses, el propio Palafox actuó como virrey, aunque siguiera siendo visitador general.[3] Cuando se le ofreció el nombramiento de arzobispo de México, él prefirió seguir leal a Puebla, decisión que fue tomada, en parte, para evitarse conflictos con el siguiente virrey, conde de Salvatierra, pero que en parte también posiblemente fue afectada por la consideración de que la diócesis producía a su obispo un ingreso doble del que recibía el arzobispo.[4]

Como virrey y visitador, Palafox declaró que la práctica de los "repartimientos de comercio" era el principal abuso del gobierno colonial. Era un sistema por el cual los

alcaldes mayores y corregidores distribuían dinero y mercancías a sus súbditos indios, y luego se valían de su autoridad judicial para imponer el cobro de todos los pagos, aprisionando y azotando a los infortunados naturales que fuesen incapaces de reunir las cantidades frecuentemente excesivas que se cargaban por los bienes que recibían. Muchos magistrados empleaban el dinero que recibían como tributo real para financiar sus propias empresas, y trataban de evadir el pago de la alcabala en sus transacciones. Dado que estos funcionarios generalmente eran nombrados sólo para cinco años, era fuerte el incentivo de buscar grandes ganancias a expensas de sus súbditos. Los abusos inherentes al sistema se complicaron, dadas las facultades otorgadas al virrey para nombrar estos magistrados, ya que la Corona sólo se reservaba un número relativamente pequeño de puestos, que serían designados en Madrid. El resultado era que el virrey habitualmente debía recompensar con nombramientos a sus propios ayudantes o miembros de sus familias. Al mismo tiempo, dado que todos los magistrados estaban expuestos a una revisión oficial al término de su gestión, como se le llamaba, una *residencia*, casi todos los virreyes trataban de ganarse el favor de la Audiencia confiriendo magistraturas a los hijos y parientes de sus oidores. El círculo de la complicidad oficial quedaba completado por la participación de los principales comerciantes de la ciudad de México, habitualmente españoles peninsulares, que daban a los corregidores el dinero y las mercancías necesarias para mantener sus operaciones comerciales.

En su afán de denunciar el sistema ante el Consejo de Indias, Palafox no vaciló en anotar los nombres de los hijos y otros parientes de los oidores de la Audiencia que habían recibido magistraturas, observando: “Que hoy todos estos ministros se han de creer con juicio moral y constante que tienen trato y contrato interior con otros tantos mercaderes de esta ciudad por medio de sus mismos hijos y deudos”. Desde luego, eran los infortunados indios los que soportaban la carga de este sistema, ya que no podían obtener ninguna indemnización legal por los abusos de sus rapaces magistrados. Palafox escribió: “Estos pobres vasallos no tengan a quién recurrir, que muchas veces quando vienen a mí me pongo a llorar con ellos”. En efecto, aquí Palafox pedía el desmantelamiento de un modo de explotación peculiarmente colonial, en que un bien afincado establecimiento mexicano, de carácter mercantil y burocrático, compuesto en su mayoría por españoles peninsulares, dominaba el gobierno y la judicatura locales con propósitos de lucro personal, actuando en detrimento de los indios y de la Corona.[5]



Juan de Palafox y Mendoza

El sistema de gobierno colonial propuesto por Palafox se derivaba de su visión de la

monarquía católica como unión de reinos relativamente autónomos y su profundo sentido de los derechos aristocráticos. Los aliados y agentes naturales de la monarquía eran la nobleza territorial. Por consiguiente, como virrey nombró a varios criollos para corregidores y, en general, trató de ganarse a la élite criolla. En el informe que entregó a su sucesor, le recomendaba "honrar a la nobleza" recordándole la existencia de varios decretos reales que exigían el nombramiento de los descendientes de los conquistadores y los primeros colonos para corregidores y otros puestos oficiales.[6] Dentro de la Iglesia, Palafox también favoreció la promoción de clérigos criollos como canónigos y curas, y en lo tocante a las órdenes religiosas, favoreció la elección de criollos como provinciales y priores. Fue esta política la que le valió el apoyo del comisario general de los franciscanos, fray Buenaventura de Salinas, ardiente patriota criollo, que logró la elección del primer criollo para el ala descalza de su orden en México. Aunque es difícil localizar en los escritos de Palafox algún elogio abierto de los españoles nacidos en América, sus enemigos ciertamente lo acusaron de tratar de colocarse a la cabeza del partido criollo dentro de la política del establecimiento colonial.[7]

De acuerdo con su deseo de identificarse con su diócesis y con su patria adoptiva, Palafox asumió una opinión decididamente favorable del indio mexicano, y compuso un tratado atractivo, y muy elogiado, sobre las virtudes y cualidades de los indígenas. Para empezar, elogió su valentía natural, observando que la conquista había sido enconadamente disputada y que en la frontera del norte continuaban resistiendo con igual valor a los avances de los españoles. Sin embargo, una vez conquistados, habían aceptado el Evangelio con gran entusiasmo y eran ahora, a la vez, súbditos dóciles y cristianos devotos. Asiduos en su asistencia a la iglesia y su participación en las procesiones y fiestas religiosas, hacían liberales donativos a la Iglesia. En sus casas tenían pequeños altares con crucifijos e imágenes de santos, que evocaban su veneración. Tampoco les faltaba moral, ya que estaban generalmente libres de pecados tan típicamente españoles como la avaricia, la soberbia, la ambición, la ira y la envidia. Si eran célebres por su embriaguez, esto podía explicarse por su deseo de encontrar algún alivio a la miseria en que vivían. Sea como fuere, esta afición había sido muy exagerada, arguyó Palafox, ya que ciertamente no era mayor de la que él había observado entre los alemanes. Por lo demás, los indios vivían en gran pobreza —mucho mayor que la practicada por los religiosos— y aun así por lo general se resignaban a su suerte. Por naturaleza eran inteligentes y habían demostrado ser excelentes pintores, escultores y similares. En realidad, el hijo de un cacique había sido recién ordenado y se le había dado una parroquia para administrar. Todo el mundo, observaba Palafox, se unía para condenar a los indios por su pereza, y sin embargo en la Nueva España todos dependían de su trabajo. Escribiendo como obispo a este clero parroquial, Palafox pidió ser paciente con los naturales, alentándolos a tomar la comunión cada año, ya que a pesar de la embriaguez a menudo eran más virtuosos que los españoles. En cuanto a los restos de idolatría, afirmó que "esté ya por la mayor parte expugnada y desterrada de ellos". Sólo en las montañas aún estaba, oculta, la

ponzoñosa influencia del demonio.[8]

El rasgo más notable de su elogio a los talentos indios es su abstracción y su falta de contexto histórico. No hay prueba de que Palafox se interesara en las antigüedades o la historia de los indios. En cambio, pudo caracterizarlos como un campesinado debidamente católico, sometido sin duda a casi la misma gama de supersticiones y defectos de sus equivalentes en Europa, pero no cualitativamente distinto. Tal fue una opinión que, junto con su defensa de la nobleza criolla, lo llevó como virrey a decretar que todos lo peones de hacienda endeudados con sus patronos serían obligados a quedarse en sus posesiones hasta haber pagado sus deudas. Mientras las autoridades coloniales de la Nueva España se habían mostrado ansiosas hasta entonces por proteger la condición de los indios como vasallos libres de la Corona, con una libertad de movimiento protegida por la ley, ahora Palafox redefinió a aquellos naturales que moraban en haciendas españolas como siervos de la gleba que habían de quedarse allí de por vida.[9] Una vez más, Palafox interpretó las realidades coloniales desde la perspectiva de la Europa del siglo XVII, donde la sociedad rural y el gobierno eran sostenidos por la alianza de la nobleza y de la Corona, alianza generalmente forjada a expensas de los campesinos.

Si como visitador y como virrey poco pudo hacer Palafox por cambiar el orden prevaleciente, en cambio como obispo de Puebla poseyó a la vez autoridad e ingresos suficientes para dejar una profunda huella en su diócesis. La primera y más obvia manifestación de su celo fue el programa de construcción y renovación de iglesias que él lanzó. Más adelante, orgullosamente informaría al rey que a él se debía la construcción de nada menos que 50 iglesias en la diócesis y la construcción de unos 140 retablos. Para asegurarse de que la diócesis tuviese un número adecuado de candidatos calificados al sacerdocio, estableció un Seminario Tridentino en Puebla, que llevó el nombre de San Pedro y San Pablo, dándole una dotación suficiente para mantener a su profesorado y también para ofrecer modestos estipendios a los estudiosos pobres. Se nombró a un profesor para enseñar náhuatl, la lengua india más común en la región, y sobre él recayó la tarea de examinar el dominio de tal idioma entre todos los candidatos nombrados curas. Fue prueba de su cariño al seminario el que, antes de partir de la Nueva España, Palafox le legara su espléndida biblioteca de 6 000 volúmenes. No contento con tan importante obra, estableció un colegio preparatorio y otro establecimiento para mujeres. También reedificó el palacio episcopal. El más grande monumento a su infatigable energía fue la terminación de la magnífica catedral de Puebla, edificio construido al estilo renacentista de El Escorial, dominado su interior por un resplandeciente retablo que se eleva hasta la bóveda, por encima del altar mayor. Aunque la construcción de este edificio había comenzado en la década de 1570, todos los trabajos se habían suspendido en 1618, cuando aparte de los cimientos, lo único que se había hecho era elevar las columnas principales hasta cerca de la mitad de su altura final. En poco más de ocho años, Palafox logró dar remate a la iglesia, de modo que en 1649 pudo predicar el día de

su consagración oficial. Apartando 12 000 pesos de su propio ingreso anual, junto con otros 3 000 pesos del capítulo de la catedral y de la Corona, invirtió cerca de 370 000 pesos en la catedral: suma que lo dejó endeudado durante algunos años.[10] Sobrepasada tan sólo por la catedral de la ciudad de México, completada 16 años después, la iglesia dominaba la ciudad de Puebla, confirmando su posición de capital de una gran provincia. El que tan imponente edificio se hubiese podido completar en el decenio de 1640, en un momento en que los ejércitos españoles sufrían derrotas en Europa y se desplomaba el poder de la monarquía, sirve para recordarnos la escala de los ingresos del clero en los años intermedios del siglo XVII. Como virrey, Palafox tenía derecho a un cuarto del diezmo agrícola recabado en su diócesis, fuente que le dejaba un ingreso anual de cerca de 50 000 pesos.

En la consagración de la catedral, Palafox pronunció un poderoso y dramático sermón, tanto más conmovedor por la perspectiva de su inminente partida rumbo a España, en el que declaró que la imagen y el prototipo de todas las iglesias de la Tierra era Bethel, donde el patriarca Jacob, en una visión contempló una escala por la que subían y bajaban ángeles, mensajeros y agentes del Todopoderoso. Dios, sostuvo Palafox, estaba en todas partes, pero moraba con especial majestad en el Cielo y en las iglesias. “En el cielo empíreo obra las cosas de gloria y en el templo obra las cosas de gracia.” Recordó las palabras de Jacob: “Sin duda el Señor está en este lugar […] Cuán temible es este lugar”. Una iglesia era terreno consagrado, que debía despertar un temor reverencial, pues estaba habitado por los ejércitos de ángeles que, como el serafín que en un tiempo montó guardia ante el Arca de la Alianza, ahora asistía diariamente a misa. “La casa de Dios es la puerta del cielo”, donde los sacerdotes, soldados de Dios, entablaban su batalla sacramental contra el demonio y su cohorte; su labor era tan santa que nadie, ni siquiera los emperadores, se atrevían a invadir un santuario. Palafox recordó a la congregación que la única vez que Cristo mostró ira fue a la vista de los mercaderes en el Templo de Jerusalén: clara advertencia a las autoridades seculares de que desistieran de toda profanación de las iglesias. Concluyó su sermón con una imagen del cielo como perpetua misa, con Cristo como celebrante, rodeado por los ángeles y los fieles.[11]

Bien podía esperarse que un prelado tan imperioso y dinámico como Palafox tuviese una alta opinión de su cargo. De joven, había estudiado el derecho canónico en las Universidades de Salamanca y de Alcalá, y como canonista interpretó sus derechos de obispo, arguyendo que las tres principales obligaciones de un obispo eran, “la primera, usar bien su jurisdicción y defenderla; la segunda, dar doctrina espiritual; la tercera, hacer socorro corporal”. Los obispos, declaró, eran “maestros de la verdadera doctrina, doctores de los pueblos, luz y sal del mundo […] sumos sacerdotes y generales del ejército de Dios”. De ahí se seguía que los principales ayudantes y agentes del episcopado eran el clero secular que, mediante su ordenación, llevaba “el hábito sagrado de San Pedro, siendo el clero el tronco de este árbol universal de la Iglesia”. El efecto de esta declaración consistió en relegar las órdenes

religiosas a un papel secundario o, para conservar su metáfora, definirlas como "las religiones ramas ilustres de este tronco". En otra parte las describió como "operarios útiles" y como "caballería ligera", siempre subordinada en su operación al cuerpo principal de la Iglesia constituido por los obispos y por el clero parroquial.[12] Mientras en la Edad Media y en la España del siglo XVI las órdenes religiosas habían disfrutado de un prestigio muy superior a la incierta fama del clero secular, ahora Palafox trataba de elevar la calidad y la reputación de los párrocos.

Esta visión sacramental y jerárquica de la Iglesia lanzó a Palafox a un abierto ataque contra los mendicantes de su diócesis. A comienzos del siglo XVII, los derechos de los franciscanos, dominicos y agustinos para seguir administrando sus doctrinas a los indios ya habían sido puestos en duda por la jerarquía mexicana. Cierto número de parroquias, especialmente en las comunidades cercanas a las ciudades de fundación española, habían sido confiadas al clero secular. Además, los obispos habían intentado, cada vez con mayor energía, someter a las parroquias administradas por los mendicantes a visitaciones episcopales regulares. Sin embargo, aunque los frailes habían aceptado nombrar a alguien de su comunidad para actuar como cura párroco, en la práctica la doctrina continuaba en manos de un grupo de religiosos que residían en un pequeño convento: los ostensibles curas a menudo cambiaban de residencia de acuerdo con los dictados de sus superiores. Según Palafox, la retención de las parroquias por los mendicantes era una afrenta al orden divino de la Iglesia, una violación a los cánones del Concilio de Trento. Interponer cualquier cuerpo de hombres o cualquier autoridad ajena entre un obispo y su grey era deformar "aquella hermosísima, inefable armonía de jerarquías […] divorciar los caminos de la jurisdicción y los canales del espíritu", ya que apartaba "el camino de la jurisdicción" del "camino de la gracia". En realidad, la propuesta de que en Nuevo México la misión franciscana quedara libre de toda autoridad episcopal le parecía cercana a la herejía.[13]

La situación de Puebla fue exacerbada por una escandalosa paradoja. Pese a su compromiso con una vida de pobreza evangélica, los mendicantes ocupaban muchas de las parroquias más ricas de la diócesis, y los pingües ingresos de su ministerio eran la fuente material de la magnificencia de sus iglesias y conventos. Por contraste, el clero secular de Puebla sólo contaba ahora, según dijo Palafox, entre 700 y 1 000 sacerdotes, casi todos los cuales carecían de beneficio regular, por lo que vivían gracias a donativos o por los azarosos honorarios de misas. En algunos casos, hasta obtenían un ingreso alquilando sus servicios a los religiosos encargados de las doctrinas. Al mismo tiempo, los mendicantes persistían en su habitual oposición a la visitación episcopal y a la instalación canónica de los curas. Palafox, hombre que nunca toleró un desafío a su autoridad, en 1640-1641 actuó prontamente para expulsar a los religiosos de sus doctrinas, privándolos de nada menos que de 37 áreas. Dado que las doctrinas administradas por los conventos habitualmente eran mucho más considerables que las parroquias usuales, pudo multiplicar el número de beneficios, instalando

nada menos que 150 miembros del clero secular para actuar como curas y vicarios. En contraste con la que sería la pauta de secularización en el siglo XVIII, Palafox permitió que los frailes conservaran sus conventos e iglesias, por lo que se vio obligado a construir un número considerable de iglesias para las parroquias administradas ahora por el clero secular. El hecho de que esta medida pudiera aplicarse sin excesivo escándalo entre la población, sugiere que los frailes ya no gozaban de la estima que en algún tiempo se habían granjeado. Ciertamente, la política de Palafox fue atacada en escritos y en el púlpito; unos jóvenes frailes intentaron incitar a la población a la protesta, pero todo ello tuvo poco efecto.[14] Al mismo tiempo, ningún otro obispo decidió seguir el ejemplo de Palafox, por lo que en todas las demás diócesis de la Nueva España los mendicantes continuaron administrando una gran proporción de parroquias —dos quintos del número total en México y Michoacán— hasta las décadas intermedias del siglo XVIII, cuando la Corona introdujo un vasto programa de secularización y limitación a las órdenes religiosas.[15] A este respecto, puede decirse que Palafox se anticipó a las medidas ulteriores y en realidad se le puede saludar como un predecesor y patrón de la reforma borbona.

Impaciente por justificar su ayuda al clero secular, Palafox dirigió una serie de cartas pastorales a los párrocos, exhortándolos a seguir el camino de la perfección; ahí exclama: “¿Tiene otras armas el espíritu, sino la oración y la mortificación, para vencer las pasiones de la carne? La oración aconseja y la mortificación ejecuta”. Favoreció la formación de congregaciones del clero secular en las principales ciudades de sus diócesis, ordenándoles una devoción rigurosa y declarando que el oficio de sacerdote era muy superior al de ermitaño o de monje. Les advirtió que no frecuentaran las festividades públicas y ni siquiera las celebraciones de familia con el objeto de evitar tentaciones, especialmente las que presentaba la compañía de mujeres. Viniendo más al argumento, les recomendó adquirir un dominio de las lenguas indígenas para que pudiesen predicar a su grey en las lenguas aborígenes, pues tal conocimiento era “la llave de la ciencia de estas administraciones”. Asimismo, debían conservar unos cuantos libros, incluyendo una Biblia, un breviario, un libro de sermones, o un “Nieremberg”, un catecismo de fray Juan de Santo Tomás, las ordenanzas del Concilio de Trento, un vocabulario de la gramática de las lenguas nativas, y un manual de ceremonias y cargos litúrgicos. Les recomendó estar dispuestos a gastar sus ingresos en el culto y el adorno de su iglesia, pues estos edificios eran como la mujer de un párroco, a la que debían amar, ya que “es la que le da el puesto, sustento, reputación y fortuna, como me la da a mí la cátedra”.[16]

Por último, debemos notar que Palafox no sólo estaba tratando de favorecer las devociones populares, sino que también él mismo era un activo participante. El hecho de que dedicara el retablo principal de la catedral a la Inmaculada Concepción de la Virgen María tal vez era de esperar, pues ese dogma había sido cuestión de compromiso oficial en la España del siglo XVII. Pero Palafox también era devoto del culto del Niño Jesús, y llevó a México una imagen adquirida en Flandes, que lo acompañó en sus viajes. Su imagen más atesorada era un crucifijo

roto, que rescató de una capilla abandonada en Alemania: los brazos le habían sido arrancados por los herejes; Palafox conservó consigo esta imagen hasta su muerte. En Puebla, mucho favoreció la devoción de los indios a la célebre imagen de la Virgen María en Ocotlán, en una colina que domina TIaxcala. Como muchos hombres de su tiempo, Palafox lloraba con facilidad, y en una ocasión encabezó una procesión desde la catedral hasta una ermita abandonada, sita a un kilómetro y medio de la ciudad, caminando descalzo, llevando una cruz, y llorando copiosamente mientras predicaba un sermón penitencial.[17] En el ámbito de la moral pública era rigorista, pues trataba de prohibir las comedias populares o, al menos, disuadir a los devotos de que fuesen a verlas.

III

Hacia el fin de su vida, Palafox compuso una memoria espiritual, dándole el título de *Confesiones y confusiones, cargos y lágrimas de un pecador*, en que reconocía que él había sido "un hijo de delito", es decir un bastardo, abandonado en una cesta sobre una colina, salvado de la muerte por un pastor y su mujer, quienes le devolvieron la salud. Su madre, hija de padres honorables, redimió su pecado metiéndose de monja carmelita, habiendo llegado a ser priora y fundadora de un nuevo convento. Después de su niñez, Palafox fue reconocido por su padre, el marqués de Araiza, y finalmente enviado a la universidad donde hizo un inconexo estudio del derecho canónico. En algún momento, de más de 20 años, el joven experimentó una conversión espiritual y pasó ocho meses de alegría, dedicado a la plegaria, viviendo como inmerso en la luz de Dios, sin sufrir ninguna tentación. Fue entonces cuando encontró duradera inspiración en las *Confesiones* de san Agustín y en la autobiografía de santa Teresa de Ávila, la gran mística carmelita y nueva patrona de España. En adelante, afirmaría Palafox, adoptó la práctica de levantarse a las tres o cuatro de la mañana para empezar el día con plegarias. Aplicaba la disciplina a la carne, con un azote con pellas de metal en los extremos, tres veces al día. Por la noche dormía con un cilicio fuertemente atado a sus miembros, y abrazando un crucifijo de hierro. Siendo joven había dormido en tablas, pero con la edad llegó a emplear un almohadón, con una burda manta para cubrirse. Por principio, se vestía de tela burda. Ayunaba tres veces por semana, se abstenía de probar el vino, visitaba los hospitales y daba limosnas a los pobres. En suma, Palafox trataba de mortificar la carne de una manera más comúnmente observada por mendicantes que por prelados. Su biógrafo dijo que, después de su muerte, sus compañeros descubrieron todo un pequeño arsenal de cilicios y otros instrumentos de penitencia corporal.[18]

El objeto de estas ascéticas prácticas era domeñar el cuerpo en tal forma que el alma quedara libre de todos los deseos mundanos, abriendo así la puerta a la contemplación y a la unión final con Dios. Para guiarlo en este sendero ascendente, Palafox buscó en los escritos de

santa Teresa, cuyas cartas editó, insertando sus propios comentarios. En su escrito *El varón de los deseos,* describió los tres caminos al cielo: el purgativo, el iluminativo y el unitivo. Al mismo tiempo, reconoció que después de pasados los primeros raptos de su conversión, él mismo experimentó todas las tentaciones normales, y fue atacado por la incredulidad, la sensualidad y la desesperación, tentaciones montadas por el diablo contra las cuales, confesaba, los remedios más eficaces eran el agua bendita y la plegaria. Por contraste, los estragos de la ambición, hija del orgullo, no admitían más remedio que la constante plegaria y el amor a Dios. Pese a su devoción a santa Teresa y a su estudio de los grandes místicos, hay pocas razones para suponer que el propio Palafox fuese un místico en todo el sentido de la palabra, pues escribió: "Jamás he podido tener quieto el pensamiento para la meditación". Su imaginación era demasiado poderosa, y la carga de los asuntos del día pesaba demasiado para que él pudiese practicar los ejercicios espirituales predicados por los directores de conciencia de su época. En cambio, encontraba refugio y consolación en la plegaria verbal y la escritura, y confesó que "aunque de suyo era este pecador, por su incapacidad, diversión y relajación y fantasía, incapaz de oración […] hacía tratados de oración tan fácilmente, que nunca o raras veces pensaba lo que ocurría"; sus labores literarias iban acompañadas por abundantes lágrimas, como inspiradas por el Espíritu Santo. Por aquel periodo, desde luego, existía en España toda una literatura que trataba de los métodos y los problemas de la vida mística y devocional.[19] Con las palabras y los conceptos ya preparados, por decirlo así, era tan fácil para Palafox componer otro escrito espiritual como lo era para Wiseman o para Newman escribir una novela.

En una reveladora advertencia, Palafox declaró una vez que "más ambiciosos hemos de ser, el conquistar en breve tiempo el reino de los cielos, que Alejandro los del mundo". Puesto que sufría las aflicciones de sequedad y vacuidad experimentadas por tantos hombres de devoción, Palafox siempre trató de preparar sus sentimientos mediante efusiones afectuosas, es decir, exclamaciones de amor a Dios, esa emoción "que gobierna la danza de esta armonía interior". En sus memorias, necesitó nada menos que 30 páginas para describir sus devociones diarias. A juzgar por todo esto, parece que en su cámara privada oraba como si estuviese en alguna gran iglesia barroca, avanzando lentamente cada día por la nave, haciendo una pausa para saludar las imágenes de los profetas, los apóstoles, los Padres de la Iglesia y los santos, entrando a veces en las capillas laterales, para postrarse allí ante el crucifijo o para venerar a la Virgen María.[20] En privado como en público, Palafox era siempre el sacerdote, rodeado por las jerarquías de ángeles y santos, dedicado constantemente a actos formales de culto, consciente siempre de su presencia en el escenario universal del cielo y la Tierra.

Canonista por sus estudios y místico por inspiración, Palafox al parecer había leído poca teología y menos filosofía; su imaginación era más fácilmente encendida por el vivo ejemplo de la historia de la Iglesia que por los escritos de los grandes escolásticos. Tal vez el rasgo más notable de su enfoque al cristianismo fuese el desdén con que siempre se refirió a su

origen hebraico, afirmando que antes del advenimiento de Cristo los efectos de la ley, escrita y natural, eran tan débiles que apenas unos 100 hombres habrían calificado para la salvación. Además, los apóstoles y santos posteriores superaban, con mucho, en virtud y jerarquía celestial a los profetas y patriarcas judíos; san Pedro se hallaba muy por encima de Moisés. Después de todo, sólo con el establecimiento de la Iglesia como principal medio de la salvación humana, se había hecho accesible la gracia divina, derramada sobre la humanidad por medio de los sacramentos. En adelante, la historia de la Iglesia se distinguía por la gloriosa línea de los santos, empezando por los primeros padres, y llegando a un clímax con el surgimiento de san Francisco y de santo Domingo, para luego alcanzar un nuevo apogeo en las figuras heroicas de la Reforma católica, con Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Felipe Neri y Carlos Borromeo; sólo la vanguardia de un formidable ejército de mártires, confesores y otros santos y santas, cuyas vidas y obras constituían la prueba de que la Iglesia católica aún gozaba de la bendición de Dios y estaba animada por el Espíritu Santo.[21]

Palafox, cortesano y ministro real tanto como clérigo, estableció muy poca distinción entre los modos espiritual y secular de poder, declarando que toda autoridad se derivaba del Cielo, siendo la monarquía y la jerarquía sus principios animadores. En una aplicación política de neoplatonismo arguyó que, puesto que sólo había un Dios en los cielos, también debía haber un solo papa y un solo rey en la Tierra. En un pasaje, Palafox declaró que "todo gobierno sin cabeza es perdición y confusión y que dejar su Iglesia en el de pocos que es aristocrático, o en el de muchos que es democrático, sería su perdición, por estar sujeto a infinitas emulaciones, envidias y sediciones y que sólo descansa todo gobierno político y natural en la monarquía". Este principio le llevó a saludar a san Pedro como príncipe de los apóstoles y roca en que se fundó la Iglesia, arguyendo que mientras la vocación de los otros apóstoles era personal y había terminado con sus muertes, por contraste la elección de San Pedro como su jefe era un cargo perpetuo, transmitido a sus sucesores. Dado que la Iglesia militante en la Tierra se formaba a imagen de la Iglesia Triunfante en los cielos, era obvio que un Dios en los cielos tenía que tener un solo lugarteniente en la Tierra, y así San Pedro y sus sucesores actuaban como vicarios universales de Cristo, pastores del mundo, jefes de la Iglesia, siendo los otros obispos sus hermanos menores o sus hijos.[22] Después de esta elevación típicamente canonista del papado, no nos sorprende observar que Palafox no define con ninguna claridad la relación precisa del papado con la monarquía católica de España, como no sea para invocar la ya consagrada imagen de las dos espadas que gobiernan las esferas espiritual y temporal.

Palafox describió a los reyes de España guiados por los dictados de la justicia y la religión, gobernando su reino por medio de jerarquías gemelas, las armas eclesiástica y secular del gobierno, en tanto que los ministros y magistrados quedaban definidos como "imágenes de sus príncipes". Aquí, la división esencial era entre gobernantes y gobernados; los deberes de los súbditos eran descritos tajante y simplemente como obediencia a sus

superiores, es decir, a las filas cerradas de reyes y príncipes, sacerdotes y prelados, el clero menor, ministros y magistrados, generales y nobles.[23] En su historia del rey David, escrita básicamente para hacer una refutación bíblica del divorcio establecido por Maquiavelo entre la acción política y la ética cristiana, Palafox rechazó la advertencia del profeta Samuel contra la tiranía de los reyes, arguyendo que los infortunios de Israel habían demostrado los peligros del gobierno popular, pues las deliberaciones de un Senado eran siempre fuente de discordia. Después de seguir la historia de las querellas familiares de David, observó: "Son los reales palacios el corazón de este mundo, porque aquí obran más la ambición y el poder humano, donde está en lo temporal lo alto, lo grande y lo soberano". Para que no se creyera que esta descripción hacía sonar una nota demasiado secular, se apresuró a añadir que en los palacios católicos podían encontrarse por igual la plegaria y la virtud. En otra parte, como prueba de esta máxima, escribió la vida de una hermana del emperador Rodolfo, que murió en olor de santidad, monja en el convento franciscano de Madrid. En sus últimas reflexiones sobre el rey David, Palafox advirtió del gran tacto requerido por el monarca para gobernar 12 distintas tribus, todas ellas celosas de su autonomía. Había sido un toque maestro de David llevar el Arca de la Alianza a su nueva capital de Jerusalén, dando así a su nuevo cargo la bendición del cielo. Asimismo, aconsejaba Palafox, los diversos reinos y provincias de la monarquía católica debían quedar unidos por una insistencia del carácter y la función religiosa del rey, tanto en Europa como en ultramar.[24] En un claro eco de Botero, la Iglesia debía verse como principal baluarte del Estado español: el modelo distante es, aquí, el panegírico de Constantino el Grande hecho por Eusebio de Cesarea, y no la desconfianza de san Agustín a todos los dominios terrenales.

Aunque Palafox afirmó que "unas mismas virtudes gobiernan las jerarquías, porque se parece mucho entre sí lo eclesiástico y seglar", en ambas esferas claramente esperaba que la nobleza dominara los peldaños superiores de cada escala. Haciendo una distinción explícita entre una república libre y una monarquía, declaró que en una monarquía las obligaciones de un noble eran para con Dios, el rey, su padre y su patria, mientras en la república, la primera lealtad de todos los ciudadanos era siempre para con su patria. "En las monarquías y reynos, el buen vasallo no nace en su patria sino en el corazón de su rey […] al contrario en las repúblicas libres, todas las obligaciones que en aquellas se reducen al rey, se reducen en éstas a su patria." Estas distinciones sólo se aplicaban a la nobleza, ya que mientras los comunes y simples súbditos eran gobernados por la razón y el apetito, la nobleza obedecía los dictados de la razón y de la vergüenza, es decir, eran inspirados por "el honor, el qual es en el hombre de sangre la esencia de su nobleza".[25]

Todas estas reflexiones aparecieron en forma destilada, aplicada, cuando Palafox decidió examinar las contrastantes virtudes y políticas de dos arzobispos canonizados del siglo anterior, santo Tomás de Villanueva, de Valencia y Carlos Borromeo, de Milán. El español era un fraile agustino, hombre de humilde extracción social, que pese a su elevación al rango de

arzobispo, siguió viviendo como monje, vestido de telas burdas, con sólo seis capellanes y compañeros en su palacio. El gran ingreso correspondiente a su cargo lo gastó básicamente en el servicio de los pobres: ayudó con sus limosnas a miles de infortunados. Por contraste, el italiano fue un aristócrata que vivió con gran pompa, convirtiendo su palacio en un verdadero seminario, con 100 jóvenes clérigos en residencia, reclutados todos ellos entre familias nobles, que estudiaban bajo su directa supervisión y aliento. Los recursos de la diócesis fueron empleados para financiar la construcción de un seminario tridentino y otros colegios, dedicados todos ellos a la educación y la formación espiritual del clero secular. Sólo Dios con toda su sabiduría podía decidir cuál era el mejor camino para seguir, concluía Palafox, pero a los simples ojos humanos, la obra de Borromeo era "más útil para lo público". Si observamos que el arzobispo milanés cobró fama por su rigurosa aplicación de los decretos del Concilio de Trento y en particular por su insistencia en la reforma del clero secular implantada por tal Concilio, entonces son claras las razones de la aprobación de Palafox. En un momento de aflicción, al huir de Puebla, escribió: "El Santo Concilio Tridentino es el tesoro de la Iglesia, donde resplandescen las verdades de la fe".[26] Dado que tal asamblea había reafirmado la autoridad y la jurisdicción de los obispos, aunque concibiéndolos como delegados del papa, entonces la elección de Borromeo como ejemplar prelado tridentino sirve para definir el verdadero carácter de la concepción que Palafox tenía de la Iglesia.

IV

Si Palafox logró expulsar, sin excesiva conmoción, a los mendicantes de las parroquias que ocupaban en su diócesis, por contraste su querella con los jesuitas le costó su sede, y se convirtió en una disputa que llegaría a adquirir resonancia internacional. Aunque su carrera terminaría en virtual desgracia, sus admiradores demostraron ser lo bastante poderosos para lograr la autorización de que los carmelitas publicaran una edición de sus obras, reunidas después de su muerte y acompañadas por una biografía elogiosa escrita por un clérigo español que después sería acusado de simpatías jansenistas. En los decenios intermedios del siglo XVII, los jesuitas se habían echado incontables enemigos, y el virulento ataque a sus pretensiones, desencadenado por Palafox en lo más enconado de la disputa, fue traducido al francés, y sirvió como nueva arma en la embestida de los jansenistas. Sin embargo, las cuestiones que estaban en juego en México nunca fueron de carácter teológico, sino que antes bien se centraron en cuestiones de jurisdicción y de propiedad. Al mismo tiempo, el hecho de que la Corte española no sostuviera al obispo de Puebla puede interpretarse como nuevo testimonio del creciente debilitamiento de la monarquía católica: por razón de su patronato, la Corona era la cabeza efectiva de la Iglesia española en América, por lo que toda derogación de una jurisdicción papal entrañaba una lesión a la prerrogativa real. Las políticas secular y

eclesiástica estaban entrelazadas y ambas jerarquías, como había observado Palafox, derivaban su autoridad de una fuente común, los Reyes Católicos, que en las Indias actuaban como delegados del papa.

Los primeros encuentros en la batalla contra los jesuitas ocurrieron en 1642 cuando Palafox, apoyado por el capítulo de su catedral, protestó contra el donativo de una hacienda al colegio jesuita de Puebla. Las razones eran sencillas. La jerarquía en España ya había presentado una solicitud formal al Consejo de Indias exigiendo que todas las órdenes religiosas pagaran el diezmo eclesiástico regular sobre los productos de sus posesiones agrícolas. Hasta entonces, el asunto no se había resuelto y los jesuitas ya habían dado señales de ser los adversarios más intransigentes de la jerarquía en esta cuestión, en gran parte porque eran los terratenientes más ricos entre las comunidades religiosas, sobrepasando fácilmente a dominicos y agustinos. Al encontrar una resuelta resistencia, Palafox procedió a ensanchar la disputa denunciando la riqueza extraordinaria ya acumulada por los jesuitas. En una carta enviada al papa Inocencio XI, declaró que tan sólo los dos colegios poseían más de 300 000 cabezas de ganado lanar, explotaban seis plantaciones de caña azucarera con valor de más de un millón de pesos y disfrutaban de un ingreso de al menos 100 000 pesos. Dado que su circuito de misiones era sostenido por un subsidio real, Palafox calculó que el ingreso de la provincia mexicana bastaba para dar a cada jesuita profesado un ingreso de 2 500 pesos. Estos cargos causaron amargo resentimiento en la provincia, donde se afirmó que los rendimientos de sus posesiones servían para mantener sus colegios y ayudar en la construcción de sus iglesias. Obviamente, no podían negar su riqueza puesto que, como hemos visto, según sus propios cálculos el valor en capital de sus posesiones por entonces era de cerca de tres a cuatro millones de pesos, aunque su ingreso neto decididamente fuera menor que las estimaciones de Palafox, en parte por las grandes deudas en que habían incurrido en la compra de fincas o la edificación de iglesias.[27]

En años posteriores, Palafox compuso un breve tratado sobre la cuestión general del diezmo eclesiástico, arguyendo en forma característica que del mismo modo que todos los súbditos tenían la obligación de pagar impuestos a su rey, también todos los cristianos tenían el deber de pagar diezmos a las autoridades eclesiásticas. En contraste con la posición adoptada por los juristas de la Corona, Palafox afirmó que el pago de diezmos era un pago enteramente espiritual, destinado a mantener a sacerdotes y obispos, sostener la obra de la catedral y ayudar a los pobres y los enfermos. En todas la naciones había existido un sistema de contribuciones para el mantenimiento de los templos y del culto religioso. El no pagar diezmos equivalía a negar la autoridad de Dios, a despojar a Cristo de sus ropas. Aquí, por supuesto, lo que estaba en juego era el interés material de los capítulos y prelados de la catedral. En Puebla, el diezmo, cobrado principalmente sobre productos agrícolas de las posesiones españolas a través de toda la diócesis, se gastaba casi enteramente en la ciudad, donde servía para mantener la construcción física de la catedral, mantener el hospital y pagar

buenos salarios a los 27 canónigos y prebendarios del capítulo. En 1652, el Consejo de Indias decretó que todas las órdenes religiosas deberían pagar sus diezmos en adelante a las autoridades de las diócesis en que se encontraran sus posesiones, decreto que todas las comunidades, aparte de las de los jesuitas, aceptaron de mala gana como definitivo, ya que habían pasado casi medio siglo en apelaciones y contraapelaciones. Sin embargo, a juzgar por los alegatos posteriores, sigue siendo dudoso que los jesuitas pagaran nunca más de un diezmo nominal sobre los vastos productos de sus posesiones, pues los obispos temían provocar otra serie de controversias y de polémicas.[28]

Aún está por explorar cabalmente la causa última de la enconada hostilidad entre Palafox y los jesuitas. En un sorprendente informe escrito desde 1641, el provincial de los jesuitas fue advertido de que Palafox intentaba abiertamente intervenir en la política interna de la provincia mexicana. Al parecer, criticó el hecho de que los jesuitas en la Nueva España no hubiesen elegido criollos de buena cuna y buenas letras para los altos cargos, escogiendo siempre a españoles peninsulares de baja extracción y modesta virtud para los puestos de responsabilidad. En 70 años desde su llegada, nunca habían tenido un provincial criollo. Concluía la carta: “El buen obispo, como político, quiere hacerse cabeza de este mando, para meternos la guerra en casa y dividirnos”. En suma, Palafox claramente favorecía la introducción de alguna forma de alternativa, el sistema de elección alterna de criollos y peninsulares, que había hecho surgir tantas disputas faccionales en las órdenes mendicantes. Asimismo, criticó a los frailes por importar hombres de España simplemente con el propósito de tener españoles y europeos en los altos cargos. Al mismo tiempo, informaría que los jesuitas mantenían su firme disciplina mediante una política de expulsiones, de modo que cualquier intento por formar un partido criollo dentro de la provincia probablemente sería aplastado con enérgicas reprimendas y despidos.[29] Resulta un irónico comentario sobre estos alegatos el que, en lo más caldeado de la querella con Palafox, los jesuitas fuesen encabezados por su primer provincial criollo, Pedro de Velasco, sobrino del segundo virrey de tal nombre. No está claro hasta qué punto puede interpretarse la disputa mediante la perspectiva de las aspiraciones de los criollos a los altos cargos.

El clímax del enfrentamiento con los jesuitas ocurrió en 1647 cuando el vicario general de la diócesis de Puebla, actuando obviamente a instancias de Palafox, ordenó perentoriamente a todos los jesuitas que mostraran sus licencias de predicar y de oír confesión, siendo regla de la ley canónica que todos los sacerdotes debían tener licencia episcopal para emprender un ministerio público en cualquier diócesis. Palafox ya se había quejado de que los sacerdotes jesuitas habían ejercido sus funciones sacerdotales en las haciendas que eran propiedad de los colegios, sin autorización del obispo. En este caso, los jesuitas se negaron a atender a la demanda del vicario general, declarando que la Santa Sede había concedido a la Compañía de Jesús un privilegio mundial para ejercer su ministerio sin necesidad de autorización episcopal. Incluido en este privilegio, decían, se encontraba el derecho de negarse a mostrar documentos

para justificar su ejercicio. Ante este desdeñoso rechazo del principio de jurisdicción episcopal, el vicario general, no menos sumariamente, prohibió a los jesuitas toda nueva actividad como sacerdotes en Puebla, ciudad en que poseían un colegio y una iglesia importantes. Como después lo declararía Palafox, el privilegio general citado por los jesuitas se aplicaba esencialmente a territorios de misión; ciertamente no cubría el caso de Puebla, donde la fe llevaba más de un siglo establecida. Conceder el caso equivaldría a despojar al obispo de su báculo de mando, negarle el ejercicio de jurisdicción conferido por el Concilio de Trento, e introducir una autoridad ajena entre él y su grey.[30]

En lugar de someterse a las demandas de Palafox, los jesuitas organizaron entonces el nombramiento de dos jueces conservadores para resolver la disputa, medida ofrecida por la ley canónica para zanjar conflictos entre dos instituciones eclesiásticas. Sin embargo, en este caso ambos jueces eran frailes dominicos, que inmediatamente se pronunciaron en favor de los jesuitas, exigiendo restitución de sus derechos de predicar y confesar y amenazando con la excomunión al vicario general y con una multa a Palafox si no aceptaban su decisión. Luego extendieron sus facultades para asegurar a los jesuitas su continua exención del pago del diezmo. Para entonces, los jesuitas también habían ganado ya el apoyo del virrey y del arzobispo; este último contaba con el respaldo de la Inquisición. Una furiosa guerra de panfletos intensificó la animosidad del conflicto, llenando el aire con ataques personales e insinuaciones de corrupción y de ambición. Sin desalentarse por esta formidable coalición, Palafox se rodeó de su capítulo de la catedral y contraatacó excomulgando a los dos jueces dominicos. Pero los agentes que envió a la capital a negociar fueron aprisionados, y el virrey organizó una expedición armada para someter al obispo.

En esta coyuntura de la disputa, Palafox se refugió en las montañas, protegido por un leal terrateniente. Permaneció allí oculto durante cuatro meses, escribiendo una formidable serie de despachos al rey, el papa y el inquisidor general. Aunque después sus adversarios se burlarían de su fuga, poniéndola como ejemplo de medida absurda y teatral, Palafox pudo citar las cartas escritas por entonces por fray Buenaventura Salinas, comisario general de los franciscanos, en que advertía que el virrey y su bando estaban resueltos a humillarlo. Los partidarios que tuviese en la capital habían sido acallados. En particular, los jesuitas trataron de expulsarlo de la región, resueltos a establecer la regla de "que nadie ha de pleytear con la Compañía o le ha de costar caro". Por su parte, Palafox defendió su posición alegando que como ex ministro de la Corona, no tenía deseos de apelar a la violencia de las masas. Si hubiese aguardado a la llegada de los hombres del virrey bien habría podido ocurrir un levantamiento popular semejante al de 1624, cuando las masas se adueñaron de la capital después de una querella entre el virrey y el arzobispo. Siempre aficionado a los gestos dramáticos, Palafox apeló al ejemplo de san Atanasio en el desierto y de santo Tomás de Cantorbery, que habían muerto por el principio de la "inmunidad eclesiástica". Al mismo tiempo, no vaciló en atribuir la verdadera causa del conflicto a intereses materiales.[31] Los

jesuitas siguieron furiosos ante su demanda de que pagaran los diezmos por los productos de sus haciendas, y si el arzobispo y el virrey los apoyaron fue porque la vigilancia de Palafox como visitador general había perjudicado los intereses creados y las ganancias del establecimiento colonial. La caída de Olivares, su viejo protector, había fortalecido la determinación del obispo y del virrey, de ajustar viejas cuentas.

A corto plazo, las tácticas de Palafox tuvieron éxito, especialmente porque sus enemigos exageraron burdamente las cosas. Los jueces dominicos excomulgaron al obispo en ausencia. Los jesuitas desfilaron por las calles en triunfo, mostrando una grotesca figura de Palafox blandiendo una imagen de san Ignacio; y un acobardado fragmento del capítulo de la catedral aprobó las licencias de los jesuitas y declaró que la sede de Puebla quedaba vacante, volviendo así a recaer el gobierno sobre sus propios indignos hombros. Todos estos excesos fueron una ventaja para Palafox, ya que las autoridades de Madrid y de Roma corrieron en su apoyo, enviando enérgicas reprimendas a través del Atlántico. Los jueces dominicos pronto fueron cesados y se les ordenó volver a España. Los canónigos de la catedral fueron acusados de usurpar los derechos de patrocinio de la Corona, y quedaron bajo arresto domiciliario. A los jesuitas se les dieron órdenes de que mostraran sus licencias para obtener la confirmación del obispo. Palafox retornó a Puebla entre grandes señales de regocijo y allí permaneció hasta 1649, tiempo suficiente para presidir la consagración de la catedral. Pero la vehemencia de sus acusaciones a los jesuitas pronto provocó alarma en los más altos niveles de la Compañía, especialmente porque Palafox ensanchó los términos de la disputa para poner en entredicho su existencia misma, declarando que desde su fundación, los jesuitas habían llenado de disensiones la Iglesia. Además, aunque los jesuitas mexicanos hubiesen sido reprobados por sus propios superiores en Roma y por la Corona, continuaban maniobrando y exigiendo una nueva revisión del caso y, en general, negándose a admitir toda culpa. En realidad, el nuevo provincial, Martín de Rada, fríamente informó a Palafox que toda la disputa había sido obra suya. El resultado fue que en 1649 Palafox fue llamado a Madrid, sólo para encontrar que los jesuitas españoles le habían preparado "una cama de espinas durísimas", con calumniosos panfletos, en que se vilipendiaban su carácter y su carrera. Cuando respondió, en forma no menos enérgica insertando sus propias cartas al papa Inocencio XI en su *Defensa canónica*, publicada en 1652 en Roma, la Corona se alarmó ante las crecientes implicaciones de la querella. El resultado fue que Palafox se vio obligado a renunciar a su sede en 1654 y a aceptar el nombramiento de obispo de Osma, pobre diócesis de Castilla, donde permaneció hasta su muerte, esforzándose desesperadamente por pagar las deudas en que había incurrido en Puebla.[32] La desgracia de tan influyente prelado, noble y ex ministro de la Corona constituyó una advertencia a todos los enemigos de la Compañía de Jesús para que desistieran de nuevas recriminaciones.

Las razones de la caída de Palafox se vuelven obvias si consideramos el carácter de sus últimos ataques a los jesuitas. Palafox observó que no sólo habían iniciado toda una serie de

disputas dentro de la Iglesia, sino que siempre habían combatido como soldados en busca de la victoria, costara lo que costara a sus adversarios o a la Iglesia. Desde el comienzo, habían cuestionado la ya consagrada doctrina de la predestinación, enseñada por san Agustín y santo Tomás. En teología moral, habían abrazado la dudosa doctrina del probabilismo. Respecto de los mendicantes, habían insultado a los carmelitas negándose a aceptar el origen bíblico de tal orden y habían hecho mofa de la burda sarga que llevaban los franciscanos, afirmando que llenaba de horror a los legos. Tan arrogantes y agresivos se habían vuelto los jesuitas que declaraban que su propia orden era superior a la vía seguida por otras órdenes religiosas, obligando a los mendicantes a defender su práctica de la penitencia y la pobreza y de continuar cantando los oficios en coro. En Alemania, al recobrarse tierras de los príncipes herejes, se adueñaron de la propiedad y hasta de iglesias que antes habían pertenecido a otras órdenes religiosas. En China, los jesuitas trataron de monopolizar la misión, impidiendo a los frailes entrar en el celeste imperio. Sin embargo, las doctrinas que impartían a sus neófitos chinos apenas eran reconocibles como cristianas, pues habían suprimido el crucifijo y permitían a sus conversos seguir rindiendo culto a sus antepasados. La Iglesia de los Padres se había fundado sobre la sangre de los mártires: ¿dónde estaban los mártires cristianos o jesuitas en China? Esta andanada llevó a Palafox a dudar de la existencia misma de la Compañía de Jesús, arguyendo que debía ser sometida a reformas drásticas, o bien, que debía ser suprimida.[33]

No es éste el lugar para comentar la sustancia de estos cargos. Ciertamente ocurrió que los jesuitas participaron en cierto número de disputas con los teólogos de otras órdenes. Su pugna con los jansenistas en Francia había de provocar la ironía de Pascal. El grado en que su rechazo de las doctrinas agustinianas iba unido a su intento de definir el Evangelio cristiano como la realización de la religión natural es cuestión que aún no se resuelve. Pero no cabe duda de que Palafox fue imprudente al lanzar su frágil barca a tan tormentosos océanos. Su formación de canónigo no le había dado los recursos intelectuales necesarios para enfrentarse a tales cuestiones con competencia o tacto. Sea como fuere, fue singularmente torpe al burlarse de los jesuitas por su falta de mártires en China cuando en otras partes —en Canadá, Japón e Inglaterra— precisamente se habían distinguido por su heroica aptitud para el llamado apostólico. Si se hubiese atenido a las cuestiones de diezmos y licencias, acaso habría logrado sortear la tempestad, pues en esos terrenos, los hechos lo favorecían. Los jesuitas constituían en realidad una orden rica, y aunque dedicaran sus vastos ingresos a fines dignos, no tenían ninguna justificación particular para pedir exención de la obligación general de pagar diezmos. Además, la tenacidad y la arrogancia con que habían entablado la batalla bien habría podido tentar a un prelado menos autoritario que Palafox a una airada respuesta. Pero lo que estaba en juego se consideró demasiado importante, y no vacilaron en emplear todos sus recursos para poner de su parte la opinión oficial. Al mismo tiempo, no todos los jesuitas aprobaban las acciones de sus provinciales; la historia interna de la Compañía en México, o

en realidad, para el caso, en Europa, todavía está por escribirse. Sea como fuere, el resultado de la desgracia de Palafox fue que los jesuitas en la Nueva España estaban destinados a crecer en número, riqueza e influencia, abriendo nuevos colegios, comprando nuevas fincas, extendiendo sus misiones del Norte, todo ello sin cesar, hasta su expulsión ocurrida en 1767.

V

Palafox, agudo observador del escenario de su época, escribió una serie de reflexiones que expresaron la opinión oficial con notable fidelidad. Tanto en el diario que llevó en su viaje a Viena en 1629 como en el informe que presentó a Olivares, insistía en que la Guerra de Treinta Años era, ante todo, una lucha entre la única y verdadera fe, sostenida por la Casa de Austria, y "el veneno luterano". Elogió al emperador Fernando II por limpiar de calvinistas su reino, considerando su reconquista de Bohemia una gran victoria católica. En cambio, criticaría al emperador anterior, Rodolfo II, que había logrado no mezclarse en las guerras de religión, "entregado al retiro y a la fútil averiguación de las causas naturales, matemáticas y otros ejercicios a que se aplicó con exceso". Advirtió a Olivares que la ambición y el poder de Wallenstein, el gran *conditore*, amenazaban la influencia de los Habsburgo. Por contraste, elogió al "gran conde Tilly", comandante de las fuerzas de la Liga Católica, que "nunca salió a pelear, ni a vencer, que no fuese con el rosario en la mano y en la otra la pistola, y precediendo oración". Huelga decir que en años posteriores había de lamentar amargamente la intervención de Francia, cuyo cristianísimo rey toleraba herejes en su patria y ayudó a Gustavo Adolfo y a otras potencias protestantes en el exterior, todo ello en detrimento de la fe católica.[34] Elevando la mira para abarcar toda Europa, Palafox pintó un continente desgarrado por la guerra, en que la herejía y la hechicería iban en aumento en todas las regiones. ¡Cuán diferente era la situación de España a comienzos del decenio de 1630! Era éste un país que gozaba de la suprema bendición de "un rey, una fe, una ley", protegido por poderosas fronteras naturales, sostenido por una rica agricultura, unido en su lealtad a la monarquía católica. "Hoy España es la más feliz nación del mundo." Huelga decir que Palafox tenía clara conciencia de las amenazas planteadas por la enemistad casi universal de Europa a España, en que sólo Austria era su aliada fiel, aunque débil. Asimismo, no le había pasado inadvertido el declinar de la industria. Pero arguyó que eran los hombres y el valor, no la riqueza, los que sostenían un reino. Sea como fuere, informó a Olivares al pasar por Cataluña que "es este principado el brazo de más sangre en el exhausto cuerpo de España". Sin embargo, el cabildo de Barcelona estaba dominado por mercaderes y artesanos, y el populacho era "sobremanera libre" e inquieto. Sería necesario atraerse el apoyo de la nobleza para aplastar a los comunes y emplear así los recursos de la provincia para ayudar a Castilla.[35]

En su *Juicio político*, escrito después de los desastres de 1640, cuando Portugal y

Cataluña entraron en rebelión, Palafox ofreció un triste análisis de la decadencia de España. Reflexionando sobre el ciclo de los conflictos internacionales, declaró que sólo durante el reinado de Carlos V había ocupado España la "monarquía" de Europa. Aun después de unirse las Coronas de Castilla y de Aragón, el país sólo había sido un reino entre otros muchos en el concierto europeo. Pero con la conquista de Italia, el descubrimiento de las Indias, la derrota de Francia y de los turcos y la adquisición de Portugal, España se convirtió en una verdadera monarquía: "tembló el mundo y se hizo superior España a todas las naciones de la Europa, comparable a todas las mayores de África y América". Si los cimientos fueron echados por la prudencia y la parsimonia de Fernando el Católico, la monarquía había sido creada por el valor de Carlos V, y luego perfeccionada por el celo de Felipe II por la religión y la justicia. Pero apenas había alcanzado la perfección este Estado universal cuando habían aparecido signos de descomposición, cual si el Cuarto Reino de Daniel tuviese pies de barro. Esencialmente, eran la revuelta de los holandeses y las siguientes interminables guerras en Flandes las que habían causado la ruina de España. Si Felipe II hubiese sofocado personalmente la rebelión al brotar por primera vez, se habría podido salvar la situación. Luego, una vez más, se habían perdido las oportunidades de recuperación presentados por los años de tregua, 1606-1620: la búsqueda del lujo había sido obsesiva en lugar de que el rey engrosara las arcas para financiar futuras guerras. El conflicto en Francia por causa de Italia fue el brote final en esta cadena de errores. Además, en los años siguientes, Olivares desdeñó el parecer de los consejeros de los diversos Estados que integraban la monarquía, tratando, en cambio, de reducir a aquellos reinos y provincias a una regla y una ley comunes. El descuido del derecho de cada reino a ser gobernado por sus naturales, conservando sus constituciones separadas, había conducido al desastre de 1640.[36] El apogeo de la monarquía católica, declaraba Palafox, apenas había durado más de 30 años antes de que su hegemonía fuese desafiada por todas partes. En su historia de la caída del Imperio Ming en China, que también ocurrió en 1640, "año fatal a muchos imperios", Palafox sacó las lecciones que consideró apropiadas elogiando a los invasores manchúes por su reciedumbre, honradez y valor militar. Por contraste, los chinos se habían vuelto afeminados por la falta de la práctica de la guerra; esta flaqueza se había intensificado por la preferencia dada a las letras sobre las armas. Mandarines y no soldados mandaban los ejércitos imperiales, clase de hombres notablemente corrompidos y tiránicos; sus excesos habían dejado indefenso al país. Todo esto señalaba la conclusión de que la riqueza traía indebidos lujos y socavaba el valor militar, de modo que "todas las naciones pobres han conquistado a las ricas desde el principio del mundo". Tal era un principio que entrañaba esperanzas para España, pues aunque empobrecida, su población seguía siendo vigorosa, y llenos de valor sus soldados. Al mismo tiempo, el valor y la pobreza no bastaban, a menos que estuviesen basados en la moral cristiana, pues un reino sin virtud era como "un cuerpo sin sangre".[37]

Hacia el fin de su vida, en 1656, cuando ya era obvia la derrota de España a manos de

Francia, Palafox presentó un memorial a la Corona, protestando contra los ministros que fijaban impuestos a los ingresos del clero sin previa consulta o consentimiento. Si había que convocar a las Cortes para aprobar nuevos impuestos a los legos, también habría que consultar al clero sobre todo cargo adicional que debiera pagar. Insistió en el valor político —para no mencionar el militar— de sus plegarias, rechazando el cargo de holgazanería y arguyendo que "más se vence en el altar que en las batallas, porque todas sus victorias las deben las batallas al altar". La plegaria lo conquistaba todo. ¿Cómo explicar, pues, el "secreto misterio" de la decadencia y derrota de España? Había una auténtica nota patética en su búsqueda, y otra aún más patética en su respuesta.

> El clero secular y regular de España resplandece en toda la cristiandad en virtud, espíritu y ejemplo. El entendimiento, valor y constancia de los españoles es mayor que el de las otras naciones. La fuerza, nervio y poder de la monarquía excede a todas las Coronas de Europa. Los socorros de América son innumerables. El esfuerzo de los soldados de Vuestra Majestad y la pericia militar de sus generales no puede ser mayor. Pues ¿qué secreto misterio, Señor, recelar que ha animado las desdichas públicas…?

En estas palabras, Palafox expresaba ese profundo sentido de desconcierto y de tradición que había de obsesionar a España en años venideros.[38] La nación había vertido su sangre y sus riquezas, persuadida de que la Providencia había elegido a España como principal baluarte y centinela de la Iglesia católica. Sus ejércitos habían sido apoyados por las plegarias y la penitencia que subían de incontables claustros. Sin embargo, al término del reinado de Felipe IV, España yacía exhausta, en bancarrota, a punto de entrar en una decadencia tanto cultural como política, mientras lentamente se apagaban las luces de su brillante literatura, teatro, arte y teología. Involuntariamente, Palafox ofreció cierta clave a la explicación de esta bajamar, pues habiendo planteado tan dramáticamente su pregunta, procedió entonces a atribuir todos los desastres públicos sufridos por su patria a la decisión de la Corona, adoptada en 1591, de fijar impuestos al clero. Desde aquellos días, las cosas habían ido de mal en peor para España. Y tampoco faltaban precedentes históricos, pues igualmente en Bizancio la apropiación de los bienes del clero había sido seguida por la derrota. El que semejante explicación se hubiese ocurrido a un hombre de la experiencia política de Palafox ilustra, sin duda, la decadencia interna del intelecto español y la preeminencia por entonces acordada a los intereses corporativos.

La imperiosa intervención de Juan de Palafox y Mendoza en los asuntos públicos de la Nueva España tuvo todo el efecto de un cometa que entrara para perturbar las órbitas fijas de un sistema planetario. Sus efectos fueron a la vez inmediatos y duraderos. La humillación sufrida por Palafox significó que el Rey Católico y sus ministros ya no poseían la fuerza política necesaria para resistir a la presión ejercida por una poderosa corporación eclesiástica dispuesta a defender sus exenciones de la autoridad episcopal. El hecho de que un ex consejero de Indias, visitador general y virrey interino hubiese tenido que huir de su obispado fue prueba de la patente incapacidad de la Corte de Madrid para defender a sus servidores leales. En sus breves años en el poder, Palafox había desafiado los intereses creados del establecimiento colonial, tanto secular como clerical, sólo para tener que enfrentarse después a su ataque combinado. Poniendo el caso en perspectiva, debemos recordar que Solórzano había dicho que las Indias estaban gobernadas por dos sistemas paralelos de derecho, el civil y el canónico, cada uno con sus propios tribunales y funcionarios; el rey como delegado del papa actuaba como la respectiva fuente y patrono de estas dos grandes esferas de jurisdicción. Según esta interpretación, los obispos y curas párrocos eran tan funcionarios de la Corona como cualquier gobernador real o corregidor, por lo que toda falta a su autoridad entrañaba una pérdida de poder para el Estado del rey. Estas concesiones eran tan obvias que durante más de un siglo Madrid no envió más visitadores a la Nueva España, decidiendo en adelante evitar toda confrontación directa con los intereses corporativos y económicos del país. Sólo en la época de Carlos III (1759-1788) se presentó un desafío al existente equilibrio del poder dentro del gobierno colonial. El resultado fue que los oidores de las audiencias siguieron conspirando con los comerciantes peninsulares residentes en las Indias para dar protección legal a las depredaciones de los corregidores que llegaban a América con la idea de lucrar a costa de sus indefensos súbditos aborígenes. Asimismo, la alternativa en el cargo, entre europeos y españoles de América, se mantuvo, pese a su nefasta influencia sobre la disciplina de las órdenes mendicantes. Sólo lentamente los criollos lograron subir todos los escalones superiores de la administración colonial, nunca en una escala que satisficiera sus pretensiones.

A largo plazo, el triunfo de los jesuitas sobre Palafox resultó una victoria pírrica. Una o dos décadas después, la orden carmelita, a la que Palafox había legado sus posesiones literarias, publicó una edición de sus obras completas, acompañadas por una elogiosa biografía, que lo presentaban casi como a un santo. Su crítica a los jesuitas fue traducida y muy frecuentemente citada por los jansenistas franceses, que por entonces estaban trabados en feroz conferencia teológica con la orden. En el siglo XVIII, los juristas regalistas que trataban de fortalecer la autoridad del rey sobre la Iglesia lo saludaron a la vez como un precursor y como una inspiración. De hecho, Carlos III abrazó cálidamente la causa de la canonización de Palafox en Roma y promovió la publicación de una nueva y lujosa edición de sus obras, en 14 volúmenes en folio. En los memoriales oficiales y en las discusiones que precedieron a la expulsión de los jesuitas en 1767 de todos los dominios españoles, la persecución sufrida por

el obispo de Puebla fue citada frecuentemente como ejemplo del carácter subversivo e imperioso de la Compañía de Jesús.[39] En suma, el recuerdo de los tumultuosos acontecimientos del decenio de 1640, cuidadosamente conservado en la apasionada polémica, sirvió con el tiempo para socavar el prestigio y la posición de los jesuitas, ofreciendo un conveniente argumento a todos sus adversarios.

Pese a que sin duda favoreció las pretensiones de los criollos, y pese a su favorable opinión del carácter de los indios, Palafox parece haber sentido poco interés por la historia de su patria adoptiva: su pluma estuvo más dispuesta a aplaudir la virtud manchú o a narrar las aventuras del rey David que a explayarse sobre la vida y el pensamiento de Nezahualcóyotl. No hay pruebas de que hubiese estudiado jamás la gran secuela de crónicas que trataban del pasado mexicano y las hazañas de los conquistadores. No le conmovió la visión milenaria de los franciscanos que habían dado a México un papel central en la economía espiritual de la Iglesia de la época, y las angustiadas denuncias de Las Casas apenas llamaron pasajeramente su atención. Aunque sin duda Palafox leyó las *Confesiones* de san Agustín con interés, conscientemente rechazó el dualismo de *La Ciudad de Dios*, y apaciblemente pasó por alto su profunda desconfianza de todas las formas de dominio terrenal. Pese a que los jansenistas después citarían sus escritos, Palafox estuvo mucho más cerca de Pierre Berulle, fundador del Oratorio Francés, quien practicó un similar ascetismo devocional, combinado con una insistencia en el elevado papel del clero secular y con una visión crítica de los jesuitas. Y, de mayor importancia, Palafox se remitió a Eusebio de Cesarea y su panegírico neoplatónico de Constantino el Grande, y politizó las jerarquías celestiales de Dionisio el Areopagita.[40] En su visión del mundo, la España de los Habsburgo figuraba como otra Bizancio, una república cristiana en que los obispos, santos y clérigos predicaban y oraban al cielo implorando la protección divina para sus gobernantes, magistrados y ejércitos. Tanto como los cronistas Gómara y Acosta, Palafox creyó que la Providencia había elegido a la monarquía católica para promover la causa de la Iglesia por el mundo entero; sus tesoros y hombres acudían a defender sus territorios contra los ataques de infieles y de herejes. Sin embargo, en contraste con los franciscanos y con Las Casas, no atribuyó ninguna significación espiritual al descubrimiento de América; aún menos sostuvo la idea de que el Nuevo Mundo desempeñaba un papel especial en el progreso de la Ciudad de Dios. En último análisis, Palafox fue un visitador imperial del Nuevo Mundo, dispuesto a definir la Nueva España como provincia integral de la Iglesia tridentina y como reino en ultramar de la monarquía católica universal.

Segunda parte

PEREGRINOS EN SU PROPIA PATRIA

Non fecit taliter omni nationi

XII. UN HUMANISTA INCA

I

EN 1560, un joven mestizo peruano, llamado Gómez Suárez de Figueroa, llegó a España en busca de fortuna. Como había de anunciarlo al mundo en su primer libro, era hijo de Garcilaso de la Vega, sobresaliente conquistador y corregidor de Cuzco, y de la princesa inca Isabel Chimpu Occllo, nieta del emperador inca Túpac Yupanqui. Nacido en 1539, se crió en la casa de su padre, pero a los 10 años sufrió la mortificación de ver que su padre casaba con una joven de la nobleza española, y en cambio enviaba a su concubina aborigen a un soldado español de infantería, con quien tuvo otros dos hijos. Habiendo recibido una educación rudimentaria en compañía de otros hijos mestizos de los conquistadores y retoños de la nobleza inca, había observado personalmente el tumultuoso ciclo de guerras civiles que habría de dominar la historia de Perú hasta 1555, conflictos en que su padre desempeñó un papel importantísimo. Al mismo tiempo, se informó acerca del pasado inca, gracias a la familia y a los parientes de su madre.[1] El recuerdo de los emocionantes acontecimientos de su niñez había de obsesionar al emigrado en sus largos años de exilio en España.

En algún punto que se desconoce, después de llegar a España a la edad de 21 años, el joven mestizo adoptó el nombre de su padre, nombre que ya era ilustre gracias al gran poeta y cortesano Juan Garcilaso de la Vega, pariente lejano. Sin embargo, al aproximarse a la noble casa de Figueroa, con la que también estaba emparentado, "ellos por ser yo indio antártico no me conozcen, aunque tienen noticias de mí".

En la Corte también encontró desdén, en este caso en gran parte porque en la *Historia general,* de Gómara, y en la *Historia del Perú,* de Fernández, su padre fue identificado como partidario de la rebelión de Gonzalo Pizarro. Aunque en 1569 gastó sus escasos recursos en equiparse como capitán en la campaña para sofocar la revuelta de los moriscos en Granada, no recibió ningún reconocimiento por sus esfuerzos ni por sus erogaciones. Después, habiendo trabado amistad con su tío Alonso de Vargas, se retiró al pequeño poblado andaluz de Montilla, y sólo se mudó a la cercana ciudad de Córdoba en 1593, al heredar la posesión de su tío. Al reflexionar sobre cómo se habían disipado sus esperanzas, escribió Garcilaso: "Hasta que la ingratitud de algún príncipe y ninguna gratificación del rey me encerraron en mi rincón", con el resultado de que "mi oficio más ha sido para poder criar y hacer caballos y

para preciarme de arcabuces que para escribir libros […] sino acogerme a los rincones de la soledad y pobreza donde paso una vida quieta y pacífica, como hombre desengañado y despedido de este mundo y de sus mudanzas". Sin embargo, en el año de su muerte, 1615, había llegado a ser figura honrada en la literatura y en los círculos intelectuales de Córdoba, y fue enterrado con una placa conmemorativa en la gran catedral que en un tiempo había sido mezquita islámica.[2]

Siendo joven, confesó, el Inca Garcilaso de la Vega se había dejado fascinar por los romances de caballerías que por entonces hacían furor en España. Fue la influencia de la *Historia imperial y cesárea*, de Pedro Mexía, la que lo persuadió de abandonar tales lecturas en favor de obras acerca de acontecimientos verídicos. Para entonces, el ideal renacentista de la búsqueda conjunta de la gloria en las armas y las letras, ya caracterizada por su glorioso homólogo, había cautivado su espíritu. Habiéndose disipado todas sus esperanzas de ascenso, concentró sus energías en la composición literaria, intentando así hacerse un nombre en el mundo de las letras, ya que no había obtenido ningún reconocimiento en la Corte y en campaña. En su retiro provinciano de Montilla aprendió el italiano y estudió la literatura y la filosofía del Renacimiento. Además de la poesía épica de Ariosto y de Boyardo, se familiarizó con las obras históricas de Biondi, Guicciardini, Bodino y Botero. El primer libro que publicó fue una traducción del italiano, de un ejercicio de filosofía neoplatónica. Mientras Oviedo se había empapado en un tipo muy similar de fuentes, sin gran provecho, Garcilaso asimiló perfectamente el método crítico y la intención patriótica que había animado la historiografía humanista desde los días de Bruni. En sus principales obras, el Inca, para darle el título que él mismo adoptó, escribió no sólo para obtener la fama personal, sino también (y de mayor importancia) para defender el buen nombre de la raza india y cantar los logros de sus antepasados. En la introducción a su primer libro, *La traducción del Indio de los tres diálogos de amor de León Hebreo* (1589), publicada cuando tenía más de 50 años, se presenta como testigo de su propia ascendencia mixta, y audazmente presenta la obra como los primeros frutos literarios del nuevo reino de España en el Perú, escribiendo como hijo de su patria, Cuzco, que, sin tomar en cuenta a Lima, definió como cabeza del imperio. En el mismo prólogo, mencionó que estaba preparando una obra sobre la historia de los incas, prueba de la larga génesis de los *Comentarios reales*.[3] Lo que obviamente decidió no confesar fue que esta obra de su vida era un rechazo sostenido y cuidadosamente meditado de la tradición imperial de historia de la Conquista; Gómara y Acosta eran sometidos a minuciosa revisión y crítica. Tampoco reveló que estaba basándose en los escritos y argumentos de Las Casas para apoyar su defensa de los naturales del Nuevo Mundo. Sin embargo, el principal blanco de su ataque no sería la conquista española, de la cual era hijo, sino antes bien el régimen imperial inaugurado por Felipe II y sus virreyes.

El primer disparo en la batalla literaria de Garcilaso por rehabilitar el buen nombre del indio

americano fue *La Florida del Inca,* publicada en Lisboa en 1605, pero concebida y escrita, en gran parte, muchos años antes. El libro narraba la historia de la desastrosa expedición encabezada por Hernando de Soto, importante lugarteniente de Pizarro en Perú, que desde 1539 hasta 1543 vagabundeó sin rumbo, causando destrucción por doquier sobre una vasta zona de los actuales estados de Florida y Georgia, hasta Mississipi y la Lousiana, en los Estados Unidos. Apoderándose de mujeres para hacerlas sus concubinas, y de hombres para servir de porteadores, atacando pueblos a menudo sin provocación, los españoles pronto se ganaron la universal hostilidad de los indios que encontraban, de modo que su avance siempre era interrumpido por escaramuzas, emboscadas y asaltos. Apenas una tercera parte de los 1 000 hombres que partieron de Europa sobrevivieron al largo viaje a través de comarcas desconocidas, para acabar huyendo ignominiosamente por el río Mississipi, llevándose cicatrices como única recompensa de sus esfuerzos. De este triste asunto, ya rechazado por Fernández de Oviedo como mal concebida y criminal depredación, Garcilaso entreteje un bello cuento de aventuras, lleno de vivos incidentes, valor heroico, admirable diálogo y vívida descripción de la sociedad indígena con el ritmo del relato sostenido por el desafío de explorar lo desconocido.[4] Como obra literaria, *La Florida* aún hoy puede leerse con placer.

Hacer literatura con base en los breves relatos dejados por los seguidores de Soto no fue cualquier cosa. Pero Garcilaso estaba pensando en otro propósito más “político”. En gran medida, siguió el camino ya allanado por Alonso de Ercilla en *La Araucana,* esta epopeya que celebraba la resistencia india a la conquista española. Se recordará que el poeta describió a los araucanos como una dura, belicosa y libérrima nación de bárbaros, gobernada por una confederación de jefes que se reunían en un senado para defender su patria y su libertad contra los españoles. Ávidos de honor y de gloria, los jóvenes guerreros trataban de distinguirse por actos individuales de valor. En suma, encontramos aquí una imagen del bárbaro que recuerda a la del germano descrito por el historiador romano Tácito. Luego, asimismo, aunque influido sin duda por las epopeyas de Ariosto y de Boyardo, también Ercilla recordó la epopeya española medieval del Cid y sus sucesores, pues su poema describe acontecimientos históricos, y no invenciones de la fantasía; la guerra fronteriza entre españoles e indios remplaza la tradicional lucha entre moros y cristianos.[5]

Si Garcilaso resultó más conservador que Ercilla al decidir narrar la historia desde la perspectiva de los invasores españoles, también él mostró a los indios bajo una luz favorable, pues los naturales de la Florida aparecen como notablemente libres de todos los vicios que habitualmente les atribuían los españoles. En general, sólo tomaban una mujer, castigaban severamente el adulterio, condenaban la sodomía y no practicaban canibalismo ni sacrificios humanos. Su religión era simple y pura, ya que “adoran al Sol y a la Luna, por principales dioses, mas sin ningunas ceremonias, de tener ídolos no hacer sacrificios ni oraciones ni otras supersticiones como la demás gentilidad”. Y, de no menor importancia, eran singularmente belicosos; sus jóvenes guerreros eran inspirados “sólo por codicia y ambición de honra y

fama”. En realidad, tan temibles eran sus ataques que los españoles decidieron abandonar toda esperanza de conquista porque “era imposible domar gente tan belicosa ni sujetar hombres tan libres…” Del mismo modo en que Ercilla dignificó al Consejo araucano llamándolo *senado*, también Garcilaso eligió epítetos que asimilaran los indios a la sociedad europea, refiriéndose en ocasiones a “el caballero indio” y describiendo a los principales hombres de un pueblo como “gentileshombres”.[6]

El propósito subyacente de *La Florida* queda explícito en un pasaje en que Garcilaso comenta que la mayoría de las crónicas de la conquista no hacen mención de los discursos pronunciados por los indios “porque comúnmente son tenidos por gente simple, sin razón ni entendimiento, y que en paz y en guerra sean poco más que [como] bestias”. Para reparar esta falsa impresión, Garcilaso injertó cierto número de discursos, todos ellos sin duda inventados, en que ofrecía una elocuente denuncia de los conquistadores. De este modo, un jefe aparece denunciando a los españoles como hijos del diablo, culpables de robo, violación y asesinato. Otro jefe proclama que está dispuesto a morir en defensa de su libertad, especialmente porque sabe que los españoles “tienen por oficio andar vagabundos de tierra en tierra viviendo de robar y saquear y matar”. Tanto en el método como en el sentimiento expresado, aquí Garcilaso hace eco de Tácito, que en su *Agricola* elogió la expansión imperial romana y sin embargo presentó el elocuente discurso de los caciques britanos que defendieron su libertad contra los crímenes del invasor, declarando: “El robo, la matanza y la rapiña estos hombres falsos llaman imperio; crean una desolación, y la llaman paz”. En forma muy semejante, Garcilaso tuvo cuidado de equilibrar las protestas declaradas de los indios elogiando las hazañas de los españoles, consideradas tan grandes como cualquier conquista de romanos y griegos, acompañado todo ello por actos de valor tan nobles como cualquier hazaña del Cid.

Pensando en el rey, concluyó con la piadosa esperanza de que una región como Perú o como México pronto sería conquistada por España de modo que sus habitantes fuesen bendecidos con la prédica del Evangelio cristiano.[7]

Subrayar la influencia de Ercilla y de Ariosto no agota las fuentes de la filosofía de la historia de Garcilaso. La técnica adoptada de cifrar el mensaje de su obra en discursos atribuidos a los principales personajes fue una forma muy utilizada por los historiadores humanistas italianos como Bruni y, a la postre, derivada de sus mentores clásicos, Tucídides, Tácito y Tito Livio.[8] De no menos importancia, en sus obras posteriores Garcilaso citó a Juan Bodino, político francés, cuyo *Método de la historia* (1566) dividía el pasado en tres edades, marcada la primera por la anarquía y el salvajismo más primitivos, definida la segunda por la dispensa mosaica del Antiguo Testamento, y la tercera, la actual edad del reino de Cristo. En particular, Bodino se tomaba trabajos tratando de negar la existencia de una edad de oro al comienzo de la historia, insistiendo en cambio en la condición del hombre caído.[9] Con mucho la más poderosa influencia sobre el pensamiento de Garcilaso fue, sin embargo, la obra que él mismo tradujo al español, los *Diálogos de amor*. No es éste el lugar para hacer un examen

extenso de este tratado neoplatónico escrito por un filósofo judío emigrado. Baste decir que León Hebreo trató de reconciliar la sabiduría de los griegos con la teología de los judíos, unir a Platón y a Aristóteles con Moisés y Maimónides, conciliar la Hermética con la Cábala. La mitología y la filosofía clásicas eran interpretadas a la luz de la teología y la historia bíblicas, y, como resultado, enseñaban casi las mismas verdades. Más positivamente, León declaró que el Sol había sido hecho a imagen y semejanza de la Deidad y que todo el Universo estaba animado por los rayos descendentes de la Divina Inteligencia, de modo que todos los hombres, puesto que eran racionales, participaban de "la claridad de Dios", inspirados por la Luz Divina que había en ellos. Al mismo tiempo, León propuso la tesis de Empédocles, de que el Universo estaba dominado por los principios alternantes del Amor y la Lucha. Según este plan, la corrupción y el mal eran elementos necesarios, y el crecimiento natural iba invariablemente precedido por descomposición y destrucción. León citó el mito de la Demigorgona que fue creada a partir del caos primigenio, siendo la discordia la etapa necesaria antes de que llegaran la armonía y el amor.[10] Parte de la lucha de este mundo se derivaba de la pugna entre los elementos masculinos y los femeninos, identificados aquí como intelecto y cuerpo: el apetito carnal socavaba el elemento divino que había en los hombres, de modo que "trabajados e insaciables y siempre turbados e inquietos", descendían al nivel de las bestias.

Todo esto era trigo para el molino histórico de Garcilaso, pues aquí, en esta filosofía, encontró justificación para interpretar los mitos y las doctrinas de los incas como fuente autónoma de sabiduría, derivada de la Divina Inteligencia que ilumina toda filosofía secular, y como tal, existiendo en armonía con las verdades y los preceptos de la revelación cristiana. Al mismo tiempo, la insistencia empedocleana en la necesidad de lucha y destrucción permitió a Garcilaso interpretar la conquista como acontecimiento trágico pero inevitable, que había de ser aceptado como preludio o umbral de una nueva síntesis basada en la unión de lo español y lo indio, guiada por la armonía interna de las leyes y la sabiduría de cristianos y de incas. Asimismo, León Hebreo elogiaba los recursos literarios de alegoría y mito como medios para enseñar diversas clases de verdades a distintos tipos de lector: "No me parece pequeño artificio ni de ingenio flaco encerrar en un cuento historial, verdadero o fingido, tantas y tan diversas y altas sentencias". En suma, por medio de fábulas y mitos entretenidos, podían conservarse doctrinas importantes, aun en épocas de barbarie, ya que mientras el vulgo se deleitaba en los incidentes superficiales del relato, el hombre docto podía discernir ocultas verdades morales y metafísicas.[11] ¿Quién puede dudar de que aquí encontró Garcilaso la inspiración para su empresa literaria? En un momento en que España parecía elegida por la Providencia para defender la fe católica contra los herejes y los infieles, y así dominaba Europa y América, necesitaba lo que en la Rusia del siglo XIX fue llamado *lenguaje esópico* para combatir la ideología imperial dominante.

II

Aunque los *Comentarios reales de los Incas* (Lisboa, 1609) y la *Historia general del Perú* (Córdoba, 1617) fueron concebidos por Garcilaso como partes sucesivas de una sola obra, escritos los primeros en honor de su madre y la segunda en honor de su padre, los diferentes títulos señalan, atinadamente, la radical disparidad que hay en la estructura y el espíritu de estos libros. Mientras la historia de la dinastía inca es interrumpida por discusiones de religión, leyes y agricultura, la conquista y las guerras civiles aparecen en estricto estilo narrativo. Si los *Comentarios reales* posen la calidad onírica de una fábula renacentista, que nos recuerda *Utopía* o *La Ciudad del Sol*, en cambio la *Historia general* está llena del clamor de las armas y de la pasión humana, de las crónicas de Froissart y de Commynes. Compuesta por un viejo expatriado, que había pasado sus mejores años en la oscuridad de una provincia, toda la obra está imbuida por una nostalgia de los años heroicos y tumultuosos de su infancia y su juventud, cuando Gonzalo Pizarro cenaba a la mesa de su padre, y cuando él mismo conversó con Sayri Túpac, en la ocasión en que ese príncipe salió de Vilcabamba para visitar Cuzco. Fue este acceso personal privilegiado, a la vez a los recuerdos ancestrales de los incas y a los hechos de la Guerra Civil (fuesen narrados por su padre o vistos como testigo presencial) los que Garcilaso continuamente citó para ganarse la confianza de sus lectores en su autoridad como historiador. Aunque los libros fueron publicados a comienzos del siglo XVII, su lenguaje, estilo y ambiente pertenecen al temprano Renacimiento español: indicación de la fijeza de visión de su autor.

Para evaluar la repercusión de los *Comentarios reales*, debemos recordar que hasta su aparición poco se había publicado acerca de los incas. Cierto, las crónicas de la conquista de Jerez, Zárate y Gómara atestiguaban la grandeza del imperio descubierto por los españoles, quienes se maravillaron ante el fino trabajo de templos y fortalezas, la provisión de los graneros públicos y la calidad de los caminos, dignos de romanos. En su *Crónica de Perú* (1554), Pedro Cieza de León elogió las sabias y prudentes leyes introducidas por Manco Cápac, fundador de la dinastía inca, antes de la cual, afirmó, los indios habían vivido en estado de salvajismo. Pero estas notables afirmaciones fueron hechas, por decirlo así, de paso, pues el principal interés del autor era describir las ciudades y los panoramas como los observó, dejando una descripción histórica de los incas a la segunda parte de su vasta crónica, tratado que no fue publicado hasta el siglo XIX. El mismo destino aguardaba a la masa de información sobre historia de los indígenas recabada por el virrey Toledo, incluyendo la *Historia índica*, de Sarmiento de Gamboa, que tampoco llegaría al dominio público.

En pocas palabras, sólo había dos autores en quienes Garcilaso podía basarse para obtener datos de los incas. Jerónimo Román y Zamora, fraile agustino, y José de Acosta. Para empezar con las *Repúblicas del mundo* (1575 y 1593), obra que cubre cierto número de Estados, antiguos y modernos, vemos que en la descripción de los incas y los aztecas, Román y Zamora

simplemente extractó y resumió los datos sobre las leyes, la religión, el gobierno y la historia de los naturales presentados por Las Casas en su *Apologética historia sumaria*, material probablemente derivado de fray Domingo de Santo Tomás, autor de la primera gramática de quechua, o de Cieza de León. Aquí, una vez más, la historia indígena quedaba dividida en dos claras etapas: a los incas se les acreditaba la introducción de la "policía", es decir, de la civilización. Pachakuti, emperador del siglo XV, figura aquí como virtual monoteísta, adorador de Pachacamac, el Creador del Mundo; el Sol es venerado como principal imagen de Dios, concepto que, observó Román, se encontraba igualmente en las obras del teólogo neoplatónico Dionisio el Areopagita. Pachakuti también aparece como fundador del Estado inca, proclamando leyes justas y prudentes que preservaban a su pueblo de la pobreza y del hambre mediante el establecimiento de comidas comunales en las plazas principales de todos los pueblos. Román se maravilló ante "cosas tan conformes a buena gobernación y que gente tan lejos de Dios, por la lumbre natural, caminase tantas virtudes". Burlándose de los autores que presentaban a los indios como bestiales y torpes, afirmó que "tenían orden natural y en todo mostraban gran policía". Lo que era importante en la obra de Román era la confesión, ya planteada más enérgicamente por Las Casas, de que la práctica de lo que a ojos de los cristianos era simple idolatría, fuese inspirada directamente por el demonio, o derivada de la condición pecaminosa inherente al hombre, en realidad no menoscababa la capacidad humana de hacer leyes justas y de observar un código moral que podía compararse, a veces con ventaja, con las prácticas actuales de la Europa cristiana.[12]

A pesar de todo, con mucho la fuente de mayor importancia del conocimiento contemporáneo de los incas fue la *Historia natural y moral de las Indias*, de José de Acosta. En reconocimiento a la reputación del jesuita, Garcilaso siempre tuvo cuidado de citar sus opiniones con el mayor respeto, refiriéndose a él como "el maestro Padre Acosta".[13] Después de todo, era un autor que había tratado de defender a los indios de la acusación de que eran gente brutal, sin inteligencia. Sus sucintos párrafos sobre las realizaciones de los incas, en que una vez más aparece Pachakuti como legislador y fundador real del imperio, en cierta medida se habían adelantado al dominio literario elegido por Garcilaso. Sin embargo, en *De procuranda*, el jesuita había rechazado desdeñosamente a los indios, tildándolos de bárbaros dotados de un carácter servil, que habían de ser gobernados por la fuerza y el temor. Además, su insistencia en el omnipresente dominio de Satanás sobre la religión indígena lo había llevado a sostener en el Tercer Concilio Eclesiástico celebrado en Lima que todos los indios del Perú antes de la llegada de los españoles estaban, por necesidad, destinados a la condenación eterna. De este modo, aunque Garcilaso pudo recabar particulares datos de Acosta, favorables a sus designios, la tendencia general y la perspectiva eran tan intolerables para él como todo lo que hubiese escrito Gómara.

Cuidando de no hacer afirmaciones gratuitas, Garcilaso no trató de elaborar especulaciones sobre los orígenes de la humanidad en el Nuevo Mundo, ni de defender toda la

raza india contra las calumnias europeas. Aunque siempre se llamó indio a sí mismo, y por ello distinto de los españoles que habían escrito acerca de la historia de su patria, en aquella etapa en su campaña intelectual simplemente le interesaba loar las realizaciones de los incas. De hecho, al principio reconoció abiertamente que los naturales del Perú habían vivido, en un tiempo, en estado de salvajismo, dispersos en pequeñas bandas, practicando vicios antinaturales y rindiendo culto a gran número de absurdas deidades; la mano de cada hombre se levantaba en guerra contra sus prójimos. Tal era un estado que aún se encontraba entre los pueblos de Amazonia y, si había que creer en los informes de Cieza de León, hasta en ciertas partes de Nueva Granada y del Caribe. De este modo, la negativa de una primitiva edad de oro, por Bodino, era reforzada por la cita de los cronistas españoles, recordatorio de que Garcilaso tenía en mente ciertos fines distintos de la defensa general del indio americano que había estado a cargo de Las Casas.[14]

Habían sido los incas, arguyó Garcilaso, quienes rescataron a los naturales del Perú de su hobbesiano estado de naturaleza, introduciendo asentamientos fijos, la agricultura y otros elementos indispensables de la vida civil. Con exquisito tacto, no hizo ningún intento por explicar su súbita aparición unos 400 años o más antes de la llegada de los españoles, contentándose con repetir las fábulas acerca de su origen que su tío, un inca, le había contado cuando niño. Manco Cápac y su hermana eran hijos del Sol, encargados de la tarea de enseñar a los indios las artes y los modos de la civilización. Estas fábulas fueron precedidas por una clara insinuación de que la Providencia había elegido iluminar la oscuridad del salvajismo aborigen con algún rayo de luz divina, en tal forma que allanara el camino a la futura prédica del Evangelio cristiano. Combinando la doctrina de Eusebio de Cesarea con las ideas de Bodino, Garcilaso implícitamente identificó la edad de los incas con la época de la revelación mosaica y comparó directamente su Estado con el Imperio romano, ofreciendo así en las esferas espiritual y política una preparación ideal para el triunfal establecimiento del reino de Cristo en el Perú.[15]

En el argumento de Garcilaso era fundamental su afirmación de que los incas veneraban al Sol y no a una multiplicidad de deidades, y que habían llegado a adorar a un único dios verdadero, conocido como Pachacamac, término que como mejor puede traducirse es “el espíritu que informa y la fuente del mundo”, y no como su creador. Aunque permitían a sus súbditos adorar dioses locales, los incas fueron suprimiendo calladamente las peores supersticiones y prácticas, difundiendo el culto del Sol como imagen superior de la deidad suprema por todos sus dominios. Sea como fuere, la idolatría había sido mucho menos común de la que imaginaran los españoles, ya que el término *huaca*, que generalmente había sido interpretado como dios, en realidad denotaba poco más que un objeto sagrado. Los incas no sólo “rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro”, sino que también suscribieron las doctrinas de que cada hombre tiene un cuerpo y un alma, que las almas tienen una vida después de la muerte, y que los hombres iban al cielo o al infierno según

sus merecimientos. En cuanto a la moral, Garcilaso afirmó que los incas castigaban con penas de muerte la sodomía y el adulterio. En contra de las afirmaciones de Gómara, el sacrificio humano era desconocido: punto de verdadera importancia para Garcilaso, ya que anotó su ejemplar de la *Historia general* en este sentido. Cierto, no negaba que el diablo estaba en acción en Perú como en cualquier otro lugar, descarriando a la gente hacia la idolatría y la criminalidad, pero afirmó que los propios incas se burlaban de tales cultos y practicaban una ética superior. En suma, Garcilaso siguió a Las Casas como había sido resumido por Román y Zamora, imbuyó su relato con una tendencia neoplatónica tomada de León Hebreo, y presentó a los incas como reyes-filósofos que practicaban una religión natural: sus verdades fundamentales habían sido descubiertas mediante el ejercicio de su intelecto humano, que participaba de la Luz Divina, la cual iluminaba el universo racional. En todo este relato, los *amautas*, videntes y filósofos que aconsejaban a los gobernantes, figuraban más que los sacerdotes que administraban los templos.[16]

En tanto que Román y Zamora y Acosta se habían centrado en Pachakuti, el noveno inca como fundador práctico del imperio, Garcilaso insistió en el papel de Manco Cápac, primer gobernante, como autor de la civilización en el Perú: distinción vital, ya que extendía el periodo de gobierno inca, de unos 80 a más de 400 años. Más todavía: aunque describió la secuencia de expansión territorial emprendida por cada gobernante, interpoló capítulos sobre diversos aspectos de la religión y el gobierno indígena para crear la impresión de que la cultura inca había surgido casi completa y perfecta desde su primera aparición en Cuzco. De manera similar, si el imperio fue establecido por la fuerza de las armas, su expansión fue acompañada por la construcción de canales de riego y terrazas que aumentaron grandemente la cantidad de tierras disponibles para la agricultura. En realidad, tan benévolo era su gobierno y tan grande su prestigio que jefes lejanos acudían a veces, voluntariamente, a someterse a su gobierno. No sólo se distribuía la tierra regularmente a cada familia según sus necesidades, sino que todos los productos eran después almacenados en graneros y depósitos comunales para ser repartidos de acuerdo con la necesidad. Aunque Garcilaso no siguió a Román y Zamora en la cuestión de los banquetes comunales en las plazas principales de cada pueblo, ciertamente insistió en que todas las familias, incluyendo las de enfermos y ancianos, recibían un sustento adecuado gracias a las disposiciones benévolas de los incas. Por cuanto a las demandas del Estado, éstas tomaban la forma de un servicio laboral en lugar de impuestos: los campesinos hacían levas de trabajos cuidadosamente organizadas de acuerdo con la capacidad de cada comunidad. El producto de las tierras incas era almacenado, de modo que se aprovisionaran el ejército y los templos, permitiendo así a los soldados y a otros emisarios del Estado viajar por el imperio sin detrimento para la población local. Era esta elaborada organización de la mano de obra y de los recursos agrícolas, basado todo ello en los cálculos registrados en *quipus*, cordeles anudados que servían como recursos mnemotécnicos para los censos y las cuentas, la que permitía a los incas dedicarse a la construcción de las fortalezas,

los templos y caminos que tanto habían impresionado a los conquistadores españoles. En la pura grandeza y extensión de su conquista y su imperio, en la habilidad con la que construyeron sus carreteras de piedra y sus baluartes, en la justicia y sabiduría de sus leyes —en suma, en todo salvo en la posesión de un registro escrito— los incas se asemejaban a los antiguos romanos y rivalizaban con ellos.[17]

En el panegírico de Garcilaso a sus antepasados es fundamental su insistencia en que los incas gobernaron su gran imperio de acuerdo con los dictados de la ley natural. Tal fue una tesis que reiteró en varios puntos del texto, y que encuentra su mejor expresión en un pasaje en que Garcilaso declara que los naturales del Perú nunca olvidarían que los incas "los sacavan de la vida ferina y los passavan a la humana, dexándoles todo lo que no fuese contra la ley natural, que era la que estos Incas más dessearon guardar".[18] Además, aplicados al Perú, los dictados de la ley natural a menudo sobrepasaban las prácticas de la caridad cristiana en Europa. Esta línea de argumentación demuestra la diversidad de las influencias intelectuales que hacen de los *Comentarios reales* una obra tan distintiva dentro de la gama de las crónicas coloniales. Ante la importantísima cuestión de la naturaleza y la relación del culto pagano y la moral, Garcilaso encontró inspiración en Las Casas, transmitida por Román y Zamora, y en León Hebreo. El lema clásico de santo Tomás de Aquino de que la gracia divina perfecciona en lugar de destruir la naturaleza fue interpretado en el sentido de que era perfectamente posible que los hombres observaran la ley natural y por tanto forjaran unas leyes sabias y justas sin ayuda de la revelación cristiana, principio que Acosta instintivamente había rechazado. Y, de no menor importancia, el concepto neoplatónico de la razón humana iluminada por su participación en la Inteligencia Divina permitió a Garcilaso atribuir a los incas un conocimiento del único Dios verdadero, sin recurrir a mitos como descender de los israelitas o una posible misión apostólica, mitos tan favorecidos por García y por otros. La razón humana, sola y sin ayuda, podía alcanzar pues un nebuloso conocimiento de Dios y de la ley natural que imbuía su creación. De este modo, Platón y Solón encontraron sus análogos en Manco Cápac y en Pachakuti.

En un celebre pasaje, el crítico español Marcelino Menéndez y Pelayo declaró que "*Los Comentarios Reales* no son un texto histórico; son una novela utópica como la de Tomás Moro y como *La ciudad del Sol* de Campanella". Casi desde el comienzo fue notada la semejanza del retrato de los incas que hacía Garcilaso, con la *República* de Platón.[19]

En realidad, Garcilaso presentaba una impresionante masa de datos históricos, recabados en parte por sus predecesores, derivados en parte de sus propias conversaciones con Polo de Ondegardo y sus parientes incas. Existe una general similitud de énfasis y perspectivas entre los *Comentarios reales* y el tratado inédito de Cieza de León sobre los incas. En ambos casos, el ángulo de la observación histórica se deriva de Cuzco y de la élite inca, pero queda totalmente olvidado el punto de vista de los provincianos, los súbditos conquistados del imperio. Lo muy distinta que habría podido ser la perspectiva provinciana es obvio si

recordamos las imprecaciones de Guaman Poma de Ayala contra los incas. Los historiadores modernos, desconfiando de la idealización que hace Garcilaso de sus antepasados, prefieren dar crédito a la *Historia del Nuevo Mundo* (1653) de Bernabé Cobo, que presenta una plétora de información que no siempre se encuentra en otras partes. Pero el jesuita español pertenecía a la tradición toledana-acostana y denunció a los incas como tiranos y bárbaros que, como súbditos del demonio, explotaban implacablemente a los pueblos que conquistaban. Una vez más, el carácter de los indios fue pintado como esencialmente maligno, perezoso y apocado. En Cobo como en sus predecesores existía una contradicción básica entre los testimonios concernientes a la complejidad y grandeza del Imperio inca y su interpretación de la naturaleza y la cultura de los indios.[20] En tanto Garcilaso, conscientemente o no, sesgó mediante juiciosas citas y omisiones los testimonios disponibles, Cobo sacó conclusiones que a menudo contradecían los datos que él mismo compiló.

Una cuestión que no se ha dilucidado es el grado de influencia de los jesuitas sobre Garcilaso en Córdoba. Allí había un proyecto (que no llegó a realizarse) de colaboración literaria con Juan de Pineda, célebre erudito bíblico, que enseñaba en el colegio jesuita de esta ciudad. De hecho, fueron los jesuitas los responsables de publicar la segunda parte de los *Comentarios reales* inmediatamente después de la muerte de Garcilaso. Su apreciación de la obra de la Compañía queda en claro en un pasaje en que declara que sólo con la llegada de los jesuitas al Perú, unos 40 años después de la primera expedición española, se hizo un serio intento por convertir a los indios al cristianismo. Más aún, fueron los jesuitas quienes confiaron a Garcilaso el viejo manuscrito latino de Blas Valera, miembro peruano mestizo de la Compañía de Jesús, renombrado por su conocimiento de las antigüedades quechuas e incas. Un examen de los *Comentarios reales* revela que Garcilaso repetidas veces citó a Valera buscando confirmación, precisamente de aquellos aspectos de la cultura inca que la definían como una civilización avanzada. En su estudio de Pachakuti, cita a Valera afirmando respecto de sus leyes “que estos incas del Perú deben ser preferidos, no sólo a los chinos y japoneses y a los indios orientales, mas también a los gentiles naturales de Asia y Grecia”.[21] En esta jactancia, ¿no habrá alguna clave que nos permita explicar la desconcertante similitud que hay entre el Estado inca de Garcilaso y el celeste imperio de China? Pues ambas entidades políticas fueron descritas como gobernadas por reyes-filósofos, ayudados por letrados, con una religión monoteísta, y donde el bienestar de los súbditos era la principal preocupación para los gobernantes. En suma, ¿no pudieron ser influidos, en parte, los *Comentario reales* por el enconado debate que por entonces había estallado dentro de la propia orden jesuita respecto de la salvación del pagano virtuoso y la relación de la religión y la ética naturales con la revelación cristiana y la moral? No se necesita contrastar las ideas de Acosta y las de Ricci. Aquí, lo que estaba en cuestión, tanto en China como en Europa, era el creciente ataque de los jesuitas al modo en que las doctrinas de san Agustín se habían aprovechado para atribuir un origen diabólico a toda idolatría, levantando una barrera infranqueable entre los valores

cristianos y los valores paganos.

III

Con la *Historia general del Perú* entramos en el mundo de la conquista española y de las guerras civiles entre los conquistadores. Estos hechos ya habían sido descritos con considerable detalle por Jerez, Zárate, Gómara y Diego Fernández. El año mismo en que fue publicada, Herrera completó las *Décadas* de su *Historia general* que trataban del Perú, incorporando secciones enteras de las crónicas de Cieza de León. Todo esto significa que la contribución de Garcilaso pareció aquí mucho menos original que en los *Comentarios reales* y, en algunos lugares, demostrablemente incorrecta. Los incas virtualmente desaparecen de la vista y toda la atención se enfoca en los hechos de los conquistadores, que Garcilaso considera "hazañas y proezas más grandiosas y heroicas que las de los Alexandros de Grecia y Césares de Roma". De este modo, en tanto Román y Zamora hacía eco a Las Casas, llamando a los Pizarros "los más malos hombres que salieron de otra nación, más deshonra ganaron los reyes de España con ellos y sus compañeros", Garcilaso declaró que "me precio muy mucho de ser hijo de conquistador del Perú", y escribió un elogio en toda forma de su padre. En realidad, criticó a Gómara por explayarse sobre el origen ilegítimo de Pizarro, arguyendo que éste procedía de una noble familia de Extremadura. Sea como fuere, afirmaba, eran los hechos y no la cuna la fuente de la nobleza auténtica. Sin embargo, aceptó la teoría de Gómara del descubrimiento del cruce, del Atlántico por un piloto desconocido, y llega a identificarlo con un tal Álvaro Sánchez de Huelva. Tratando de dignificar la conquista del Perú mediante alusiones clásicas, comparó a Pizarro, Almagro y Luque con el célebre triunvirato romano de Octavio, Antonio y Lépido, que se dividieron entre ellos el mundo mediterráneo.[22]

Sin embargo, subyacente bajo el elogio encontramos un estrato de crítica apenas disimulado. En ciertos incidentes del relato hay notables diferencias entre el comentario de Garcilaso y la versión de otros cronistas anteriores. Para empezar, el diálogo entre el fraile dominico Vicente de Valverde y el emperador Atahualpa aparece con devastador efecto. Cierto, Zárate ya había confesado que Valverde amenazó al inca con el fuego y la espada si no renunciaba, al punto, a la idolatría y aceptaba a Carlos V como su señor soberano, amenaza que Garcilaso se limita a extender. Pero mientras en Gómara y Zárate, Atahualpa simplemente rechaza toda cesión de su reino, defiende el culto del Sol y arroja al suelo el breviario o la biblia de Valverde, en el Inca Garcilaso se pone elocuente y dice a los españoles "lo que vuestro príncipe y todos vosotros sois tiranos que andáis destruyendo el mundo, quitando reinos ajenos, matando y robando a los que no os han hecho injuria ni os deven nada, o que sois ministros de Dios, a quien nosotros llamamos Pachacamac, que os ha elegido para castigo

y destrucción nuestra”. Garcilaso presenta entonces al inca aceptando las pretensiones de los españoles, por motivo de que su padre, el emperador Huayna Cápac había profetizado en su lecho de muerte la llegada de hombres barbados de ultramar, mensajeros del dios Viracocha, que efectuarían la destrucción del Estado inca.[23] Esta misma profecía, añade Garcilaso, explica el hecho de que los indios peruanos no ofrecieran resistencia a la ocupación española. Garcilaso muestra su faceta más original en su relato de la rebelión de Gonzalo Pizarro contra el intento del virrey Blasco Núñez de Vela por imponer las Nuevas Leyes de 1542. Para estos acontecimientos pudo basarse en recuerdos personales y anécdotas de su familia, ya que su padre, conocido encomendero de Cuzco, de mala gana se unió a Pizarro en su rechazo de la autoridad del rey, y aparece en las crónicas de Gómara y de Fernández como destacado participante en el movimiento, que sólo en el último momento abandonó la causa cuando ya estaba claramente condenada a la derrota. En cuanto a la imprudencia e injusticia de las Nuevas Leyes, Garcilaso no tenía la menor duda, totalmente de acuerdo con Fernández y con Gómara en que habían sido inspiradas por la hostilidad de Las Casas contra los conquistadores, y afirma que si se les hubiese puesto en vigor ello les habría despojado de sus encomiendas y de sus riquezas. De paso, notó que había encontrado a Las Casas en la Corte, pero que no había despertado el interés del anciano. En suma, Garcilaso firmemente se declara del bando de los conquistadores, sin dejarse impresionar por la campaña del dominico en favor del indio americano.[24] En realidad, fue más lejos, apoyando implícitamente la rebelión, dando a entender que el resultado deseable habría sido la creación de un reino independiente del Perú.

Para aventurar tan peligrosa proposición, Garcilaso se valió del recurso literario predilecto de los humanistas italianos de poner sus propias ideas en boca de sus personajes históricos. En este caso, inventó el texto de una carta enviada por el fiel lugarteniente de Pizarro, Francisco de Carbajal, a su jefe, recomendándole que se declarara rey del Perú. Cierto, Gómara y Fernández mencionan la existencia de esta carta, que resumen arguyendo que, como los Pizarro conquistaron Perú, tenían más derecho a gobernar el país que el rey de España. Pero sólo Garcilaso nos ofrece el texto completo.[25] En esta versión, Carbajal recomienda a Pizarro que se declare rey, que conquiste apoyo confiriendo todas las encomiendas a perpetuidad, repartiendo títulos de nobleza y fundando órdenes de caballería. Además, se recomendó a Pizarro llamar al inca, de su baluarte de montaña de Vilcabamba, y restaurarlo en el trono, para ganarse la lealtad de los indios. En esta restauración de los incas, Pizarro podía obedecer a la ley natural, ya que seguían siendo los soberanos legítimos del Perú, en tanto que al proclamarse rey afirmaría los derechos de conquista. Se podría asegurar la unión entre españoles e indios mediante el matrimonio de Pizarro con la hija o la hermana del inca, efectuando así una pacífica transmisión de la autoridad. Con todas las riquezas de las minas de Perú a su disposición, Pizarro podía comprarse el reconocimiento del mundo.

El principal villano de la *Historia general del Perú* no era, pues, Gonzalo Pizarro, a quien

otros cronistas se habían unido para execrar, sino antes bien, Francisco de Toledo, virrey del Perú. Huelga decir que no fue el reasentamiento de los campesinos indios en nuevos pueblos ni la obligatoria leva de trabajo para las minas de Potosí y Huancavelica la que provocó la ira de Garcilaso. Después de todo, sus antepasados incas habían hecho cosas muy similares, y estas medidas de Toledo se basaban en el precedente inca, aunque con distintos objetivos en mente. En cambio, Garcilaso concentró su ataque en la decisión del virrey de organizar una expedición para destruir Vilcabamba, y después ejecutar públicamente a Túpac Amaru en la principal plaza de Cuzco. Enérgicamente criticó la persecución organizada por Toledo contra los miembros de la familia real inca, y fustigó el exilio de mestizos del Cuzco, muchos de los cuales habían sido los amigos de su niñez. En todo esto, expresó la amargura de la élite de los encomenderos ante un régimen virreinal que ahora se basaba más en juristas que en gobernadores para ocupar los puestos de administración y que había decidido gobernar a los indios por medio de corregidores y no de encomenderos. Además, con la llegada de funcionarios, mercaderes y otros colonos de la Península, el grupo de mestizos, en su mayor parte retoños de uniones irregulares entre conquistadores y mujeres incas nobles, en un tiempo queridas por sus padres, se encontraba ahora como objeto de burla en una sociedad cada vez más dividida en una jerarquía étnica. Si el relato que hace Garcilaso de Toledo exiliando en masa a todos los mestizos claramente es exagerado, sin embargo su amarga conclusión transmitía un indudable mensaje político.[26]

> Siendo hijos de conquistadores de aquel imperio y de madres naturales del que algunas dellas eran de sangre real y otras muchas eran mujeres nobles, hijas, sobrinas y nietas de los *kurakas*, señores de vasallos, y que ni por los méritos de sus padres ni por la naturaleza ilegítima de la hacienda de sus padres y abuelos, no les había cabido nada, siendo hijos de los más beneméritos de aquel imperio, porque los governadores havían dado a sus parientes y amigos lo que sus padres ganaron y havía sido de sus abuelos maternos, y que a ellos los dexaron desamparados, necesitados a pedir limosna para poder comer, o forcados a saltear por los caminos para poder vivir y morir ahorcados.

Ansioso por revelar que la ejecución de Túpac Amaru por Toledo había encontrado la desaprobación real, Garcilaso hizo volver al virrey a España. Felipe II lo censuró severamente, declarando que lo había enviado a Perú a gobernar emperadores, no a matarlos. Aunque este relato no se encuentra confirmado en otras fuentes, sí sabemos que la Corona ciertamente persiguió a los herederos de Toledo con demandas de devolución de fondos a los indios, que el virrey se había apropiado para cubrir los gastos de su visitación general.

A estas alturas debe ser claro que, en su prólogo y conclusión, Garcilaso anunció su intención de celebrar las gloriosas hazañas de incas y de españoles por igual, dedicando su

libro a “los indios, mestizos y criollos […] del grande y rico imperio del Perú”, en lo cual estaba siendo sincero. Pese a su idealización del Estado inca, Garcilaso no lamentó el fin de Tawantinsuyu. Cierto, deploró las crueldades injustificadas de la conquista, observando que, aunque el supuesto propósito de la expansión española era predicar el Evangelio cristiano, en realidad el demonio había intervenido, sembrando las semillas de la discordia entre los conquistadores, y prolongando así las guerras civiles durante más de dos décadas. De hecho en su texto, el demonio parece haber gozado de un mayor dominio del Perú después de la conquista que antes de ella. Sólo con la llegada de los jesuitas años después de la primera expedición española, se hizo el primer serio intento por convertir a los indios al cristianismo.[27] Sin embargo, pese a estas reservas, Garcilaso aceptó la conquista como inevitable y providencial. Después de todo, ¿no había enseñado Empédocles que el desarrollo y la armonía, tanto en los asuntos humanos como en la naturaleza, iban precedidos siempre por corrupción y destrucción? Al describir la rebelión de Gonzalo Pizarro, la figura de Francisco de Carbajal, veterano de las guerras de Italia, surge como la encarnación de todas las fuerzas diabólicas y destructivas desencadenadas por las guerras civiles, un verdadero semidemonio que fomenta el caos y la discordia con crueles bromas y sobrehumana energía, y sin embargo era Carbajal, durante la narración de Garcilaso, el que audazmente proponía el verdadero remedio a los males del Perú: la unión de incas y españoles en un reino independiente. De la destrucción causada por la conquista surgirían un nuevo país y una nueva raza de hombres. Por ello no resulta sorprendente ver que Garcilaso apoyó la tesis de Acosta de que, del mismo modo que la unificación romana del mundo mediterráneo fue ayudada por la Divina Providencia, para preparar la prédica del Evangelio, así también la expansión del Imperio inca a través de los Andes sirvió a un propósito providencial, allanando el camino a la llegada del cristianismo. El hecho de que la Virgen María y el apóstol Santiago ayudaran materialmente a los españoles en su defensa de Cuzco contra las fuerzas de Manco Cápac fue aceptado tanto por Garcilaso como por Acosta y Cieza de León.[28] Además, el Inca también encontró confirmación en el *Método de la historia,* de Bodino, que identifica el periodo inca como el equivalente andino de la época mosaica, preludio a la última época de la gracia cristiana.[29] Toda su filosofía y sus lecturas enseñaron así a Garcilaso a aceptar la conquista, y no a negarla. Por esta razón, sus obras resultaron tan atractivas para ulteriores patriotas criollos, descendientes de los conquistadores, que sin embargo se enorgullecieron más de la antigua civilización de su patria que de su dependencia colonial de la Península.



El matrimonio de Martín de Loyola y Beatriz Ñusta

Huelga decir que hubo poderosas razones personales para que Garcilaso saludara así a la Conquista. Pese a que se había dado el título de inca, era un mestizo, hijo reconocido de un célebre encomendero, criado y educado en casa de su padre. Durante su niñez, sólo hubo unos 80 encomenderos en Cuzco, quienes formaron una auténtica nobleza de conquista, únicos que contaban como “vecinos”, que servían como regidores y magistrados. Cada uno de estos hombres mantenía casa abierta al menos para cinco o más soldados y compañeros, número que podía llegar hasta 30 durante los perennes conflictos de la época. No es de sorprender que en su *Historia general* Garcilaso se refiriese a estos hombres como “señores de vasallos”, captando así el carácter medieval de esta sociedad colonial. Pese a su afecto a sus parientes incas, es claro que el joven mestizo fue moldeado y determinado por la influencia de la casta y la clase de su padre. Al mismo tiempo, tal fue una herencia que le fue negada. Comentando la política del virrey Cañete, de persuadir a los encomenderos de que casaran con mujeres llevadas de España, observó, con pesar, que pocos españoles decidían casar con mujeres indias, tomadas frecuentemente de la nobleza inca, con quienes habían tenido hijos, y cuyos hermanos y parientes les habían ayudado, como aliados, en las guerras civiles.[30] Recuérdese que su propio padre había casado con una mujer 20 años menor que él, cediendo en cambio a la madre de Garcilaso como esposa a un soldado raso. Aquí pues, se encuentra la causa de la peculiar amargura que llena las últimas páginas de la *Historia general del Perú.* La realidad histórica no se había adaptado a su filosofía. La destrucción causada por la Conquista no había

rendido el desarrollo y la unión esperados. No se había materializado la creación del Sagrado Imperio inca, basado en el matrimonio de conquistadores y de mujeres de la nobleza inca, gobernada por una clase de encomenderos mestizos, de religión cristiana, que rigieran un campesinado aborigen de acuerdo con los principios de la legislación inca.

IV

En su *Retrato del artista adolescente,* James Joyce presentó a su héroe desgarrado entre las demandas opuestas de la Iglesia católica, el nacionalismo irlandés y su vocación personal de artista.[31] En un pasaje clave, el joven rechaza las pretensiones de la Iglesia y de la patria, declarando: “No serviré”. En cambio, opta por una vida de artista, defendiéndose en adelante con las armas del “exilio, el silencio y la astucia”. Resulta instructiva una comparación con Garcilaso; pues el joven mestizo, fuese por elección o por necesidad, también optó por el exilio y sufrió largos años de silencio. Cuando por fin entró en la esfera pública, se defendió de la censura mediante astucia e ingenio, adoptando la persona de un “indio antártico” y de un inca. Cierto, en contraste con el héroe de Joyce, decidió servir a la patria y a la nación actuando como portavoz y como figura representativa de su pueblo y de su ciudad. Pero debemos recordar que en la época en que escribió, esa patria y esa nación eran, antes bien, un invento de su imaginación profética que una realidad actual. Más aún, como lo hemos visto, su sueño más querido era el de un “Sagrado Imperio inca” en que una nobleza mestiza gobernaría un reino cristiano edificado sobre cimientos aborígenes. En un sentido muy real, también Garcilaso decidió no servir. Decidió no servir a la monarquía imperial y católica de Felipe II, considerada entonces por casi todos los españoles llamada por la Providencia para defender la Iglesia católica en una cruzada mundial contra el infiel, el pagano y el hereje. Los valores que Garcilaso celebró en sus obras estaban muy lejos de las exigencias de la Contrarreforma: la virtud inca y el valor feudal eran la antítesis misma del proyecto toledano para el Perú. Y no obstante, aunque autores como Bernabé Cobo protestaron contra la idealización hecha por Garcilaso de sus antepasados, sólo en el siglo XVIII se hicieron explícitas las implicaciones políticas de los *Comentarios reales,* al servir de texto para la rebelión encabezada por Túpac Amaru II.[32] Por tanto, a corto plazo, Garcilaso obtuvo, del desencanto y del aislamiento del exilio, una victoria personal, aunque simbólica de su raza, conquistando la fama y el respeto que había anhelado, por medio de su talento literario. Sin embargo, a corto plazo, creó el texto primo, la imagen primordial de Perú, punto de partida de toda investigación de la historia y la realidad de su patria.

XIII. LAS DOS CIUDADES

I

EN ASPIRACIÓN y sentimiento, el equivalente mexicano del Inca Garcilaso de la Vega fue Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650), descendiente mestizo de la real casa de Texcoco, cuya familia figuraba entre los señores de San Juan Teotihuacan. Habiendo sido estudiante del colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco, donde estudió el náhuatl clásico con Antonio Valeriano, colaborador indio de Sahagún, más adelante recordaría: “Desde mi adolescencia tuve siempre gran deseo de saber las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo, que no fueron menos que las de los romanos, griegos, medos y otras repúblicas gentílicas que tuvieron fama en el universo”. Con este fin, Ixtlilxóchitl coleccionó códices indios y analizó su interpretación con nobles de mayor edad, hombres a menudo de más de 80 años, quienes aún conservaban un recuerdo activo de las tradiciones precortesianas. Además, se basó en relatos anteriores de Texcoco y se benefició de consultas con fray Juan de Torquemada, principal cronista franciscano de su generación. Sin embargo, en contraste con su análogo peruano, Ixtlilxóchitl no publicó ni completó sus proyectos históricos y legó a la posteridad una completa serie de esbozos, que tratan respectivamente del surgimiento del Imperio chichimeca, del apogeo de Texcoco y sus reyes, y de la participación india en la conquista española de Tenochtitlan. En cambio, se pasó la vida actuando como gobernador de varias comunidades aborígenes en el valle central de México y terminó sus días siendo intérprete oficial del juzgado de indios, establecido para atender las reclamaciones de los naturales.[1] Carente de todo estímulo como de exilio y educación en Europa, Ixtlilxóchitl parece no haber tenido ni la oportunidad ni los medios de que sí dispuso Garcilaso; tampoco tuvo ningún testimonio presencial que ofrecer, pues nació medio siglo después de la Conquista.

El rasgo más notable del enfoque de Ixtlilxóchitl a la historia antigua de México fue su afirmación de que los olmecas, pueblo bárbaro que ocupó el Anáhuac tras la legendaria época de los gigantes, recibieron las reglas de la moral y las artes de la civilización de manos de un sabio blanco y barbado, conocido como Quetzalcóatl-Huémac, llegado de muy lejos. Aunque el cronista mestizo decidió no identificar a este sabio legislador con un apóstol cristiano, firmemente colocó su misión en la época de la encarnación de Cristo: clara insinuación de que Quetzalcóatl probablemente había sido el apóstol santo Tomás. Luego, en 387 d.C. los toltecas

llegaron a México, habiendo vagabundeado a través de Asia en el milenio que siguió al derrumbe de la Torre de Babel. Su imperio, basado en las grandes ciudades de Tula, Teotihuacan y Cholula, sobrevivió hasta 959, cuando fue derrocado por la invasión de los chichimecas, indios bárbaros que invadieron México, llegando del norte. Sin embargo, la real casa de Texcoco descendía de los toltecas y logró mantener los elementos de su cultura pese a la hegemonía chichimeca, y en 1427 se unió a Tenochtitlan y Tlacopan para formar la Triple Alianza, potencia que dominaría el Anáhuac hasta la llegada de los españoles. Como se observará, en todos los puntos clave de su relato, Ixtlilxóchitl se esforzó por ofrecer datos precisos, enumerando a veces los acontecimientos contemporáneos basados en análisis europeos para insertar el ciclo de la civilización aborigen en el contexto de la historia universal. La fuente en que más se basó Ixtlilxóchitl fue el famoso *Códice Xólotl*, documento postcortesiano que presentaba los anales de los chichimecas y de Texcoco en forma pictográfica, con detalles suficientes para dar una apariencia de narración coherente, desde el siglo XVI hasta la Conquista.[2]

En el centro de la visión de Ixtlilxóchitl del pasado mexicano se encontraba la deslumbrante figura de Nezahualcóyot1, rey de Texcoco, cuyas aventuras y hazañas describe en una prosa tersa y vívida. Todo el hincapié se hace en la grandeza del monarca como legislador y poeta, cuyas proezas en el campo de batalla sólo podían compararse con sus hazañas románticas. En esencia, los datos sobre leyes, tributos y religiones se encontraban dispersos entre un sabroso relato de los hechos. Pero la obra es animada por una insistencia ideológica en las virtudes morales de los monarcas texcocanos, insistencia que resulta más persuasiva por la omisión de toda referencia al demonio y su maligna influencia sobre la religión aborigen. En términos notablemente similares a los de la interpretación de los incas por Garcilaso, Nezahualcóyotl es celebrado así:

> Fue este rey uno de los mayores sabios que tuvo esta tierra, porque fue grandísimo filósofo y astrónomo y así juntó a todos los filósofos y hombres doctos que halló en toda esta tierra, y anduvo mucho tiempo especulando divinos secretos, y alcanzó a saber y declaró que después de nueve cielos, estaba el creador de todas las cosas y un solo dios verdadero […] y que había gloria donde iban los justos, e infierno para los malos […] y también dijo que los ídolos eran demonios.[3]

Aunque Ixtlilxóchitl no pudo negar la realidad de los sacrificios humanos en Texcoco, sí afirmó que Nezahualcóyotl llegó a deplorar tales atrocidades y sólo permitió que continuaran para no ofender a sus súbditos o, lo que es más importante, a sus aliados de Tenochtitlan, donde diariamente se ofrecían holocaustos a los dioses.[4]

En su relato de la conquista española, con mucho el más pulido de sus escritos, Ixtlilxóchitl

trató de exaltar los servicios de su homólogo, el último rey de Texcoco, quien, según confesaba, había sido el principal lugarteniente aborigen de Cortés en el sitio de Tenochtitlan, y quien también organizó las levas de indios necesarias para la reconstrucción de la ciudad. Fue decisión del primer Ixtlilxóchitl aceptar el bautismo de manos de fray Martín de Valencia, lo que sirvió de ejemplo a la nobleza indígena para entrar en la grey católica. Sin embargo, pese a estos servicios, no fue recompensado por Cortés ni por la Corona, y en realidad no fue mencionado en las crónicas españolas. Además, con la negativa de los virreyes a permitir que Texcoco siguiera figurando como la capital, lo que le daba derechos de tributo de los subordinados, la casa real fue cayendo lentamente en la oscuridad. Al término del siglo XVI podía verse a descendientes de Nezahualcóyotl arando los campos, obligados a ganarse una mísera subsistencia con el sudor de su frente; sus escasos ingresos eran reducidos por las demandas de tributo de los funcionarios del tesoro que se negaban a reconocer su condición de nobles. Aunque después Ixtlilxóchitl elogió a Cortés en los términos habituales, diciendo que era otro César o Alejandro, en su primera versión condenó severamente la crueldad del conquistador, por haber torturado y ejecutado a Cuauhtémoc. Al mismo tiempo, mostró una abierta animosidad a los tlaxcaltecas, a quienes acusó de haber inspirado las matanzas efectuadas por los españoles en Cholula y Tenochtitlan.[4] Aquí, el efecto general era de una "cuenta de méritos", escrita en favor de la casa real de Texcoco, para procurarle privilegios al menos iguales a aquellos de que disfrutaban sus rivales tlaxcaltecas. Como lo demuestra esta corriente de sentimiento estrictamente local, Ixtlilxóchitl carecía de la perspectiva filosófica y del talento literario de Garcilaso de la Vega, y por ello fue incapaz de componer o de completar algún texto de magnitud comparable a la historia de Perú escrita por el Inca.

II

El hecho de que el verdadero equivalente mexicano de los *Comentarios reales* fuese la *Monarquía indiana* (1615), vasta y dispersa crónica publicada en Sevilla en tres gruesos volúmenes en folio, es prueba de la fisura intelectual que separaba la Nueva España del Perú.[5] Su autor fue fray Juan de Torquemada, franciscano que entretejió las diversas obras de sus predecesores para ofrecer una prolija descripción de la civilización indígena y de su conquista espiritual. A primera vista, pocas obras pueden ser más desiguales en estilo, en sustancia y perspectiva: una de ellas es una fábula renacentista, que se distingue por su estilo y dominio; la otra es una palabrera crónica monástica, digna del fin de la Edad Media. Sin embargo, ambos autores trataron de rescatar el buen nombre de los indios contra el desdén y el desprecio de la escuela imperial de historia, y también de celebrar a los conquistadores, fuesen espirituales o militares. El franciscano hizo eco al Inca en su ataque a Herrera, Acosta y, en menor grado, Gómara, por sus errores, omisiones y falsa captación de la historia

americana. ¿Cómo unos hombres que nunca habían puesto pie en el Nuevo Mundo —preguntó — podían distinguir entre el hecho y la ficción, especialmente cuando, en el caso de Herrera, se daba más crédito a las fuentes extranjeras que a las españolas? Tan dura crítica no pasó inadvertida, ya que en el mismo año de 1615, cuando Herrera publicó su segundo conjunto de *Décadas*, que trataban del Perú, incluyó una defensa de su método, citando el uso que había dado a documentos de Estado, manuscritos de Las Casas, Cieza de León y otros, así como a las crónicas de Gómara, Acosta y Oviedo. Pasando a la ofensiva, se burló de las autoridades escogidas por Torquemada —Olmos, Motolinía, Sahagún y Mendieta— diciendo que se trataba de verdaderos desconocidos sin ninguna reputación, y observó que "no sabía juzgar cuál es más en este autor, la ambición o el descuido en guardar las reglas de la historia".[6] Pese a este desdeñoso comentario, los *Veintiún libros rituales* y *Monarquía indiana* pronto serían reconocidos como textos básicos de la historia mexicana, y estaban destinados a influir sobre todas las crónicas ulteriores hasta el siglo XX. El que fuesen reimpresos durante el decenio de 1720 junto con los *Comentarios reales* demostró su categoría canónica, de obra clásica nacional, que se incorporaba a todo un ciclo de investigación y exposición, y los remataba.



Portadilla de la Monarquía indiana *de Juan de Torquemada*

La evidente similitud del propósito intelectual del Inca Garcilaso y de Torquemada no

debe ocultar la radical divergencia de sus circunstancias personales y su motivación. Juan de Torquemada (¿1562?-1624) fue un español llevado a México siendo niño, que ingresó en la orden franciscana en 1579, en una época en que Sahagún y Mendieta aún estaban activos. Tras servir brevemente en la misión del norte, Torquemada pasó el resto de su vida en el centro de México, dedicado al ministerio pastoral en varios conventos. Llegó a distinguirse por su dominio del náhuatl, habiendo estudiado con Antonio Valeriano, a quien elogiosamente reconoció como su maestro. En los años 1603-1612 sirvió como guardián del priorato de Tlatelolco, donde se encargó de la construcción de una nueva iglesia y de la reparación de la cercana calzada de Guadalupe, que cruzaba los pantanos circundantes. Por entonces también daba clases en el Colegio de Santa Cruz que, sin embargo, por entonces atendía más a niños que a estudiantes avanzados. Durante este periodo, "concertando en el silencio de mi soledad", en su celda por las noches, dedicó unos siete años a la composición de su gran obra, cosecha de al menos otros 14 años de estudio e investigación. El proyecto fue emprendido por órdenes expresas del comisario general de los franciscanos en la Nueva España, y, a juzgar por la recomendación previa de su mentor, fray Juan Bautista, se esperaba que incluyese una versión revisada de la *Historia eclesiástica* de Mendieta. Después de un breve viaje a Sevilla para obtener la licencia de publicar, Torquemada sirvió como provincial durante tres años; por entonces, los mendicantes se hallaban trabados en feroces disputas internas y en controversia con los obispos mexicanos.[7] Como cualquier otra crónica de este periodo, la *Monarquía indiana* fue escrita para defender los antecedentes de sus protagonistas; era un "relato de méritos" de los franciscanos de la Nueva España, unido a una investigación y defensa de la cultura indígena.

En su enfoque a la religión y la historia de los indios, Torquemada fue mucho más allá de los sondeos de sus predecesores franciscanos, al reunir e interpretar varios códices que trataban de los emperadores de Tenochtitlan y de Texcoco, y asimismo se benefició de cierto número de anales y relatos aborígenes escritos en náhuatl y español, incluyendo una extensa historia de Tlaxcala, obra de Diego Muñoz Camargo, cronista mestizo. En la interpretación de estas pictografías y anales, colaboró íntimamente con Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien después lo saludaría como "el diligentísimo y primer descubridor de la declaración de las pinturas y cantos" de la Nueva España. No está claro quién fue el más original en este proyecto; ciertamente sus relatos de Texcoco resultaron notablemente parecidos. Pero Torquemada superó a su contemporáneo mestizo, por su dominio de diversos materiales que le permitieron unir los dispares anales de varios Estados indígenas. Además, pese a que el envío de la extensa compilación de Sahagún a España le impidió basarse en su contenido, sí hizo extenso uso del libro XII, que ofrecía la visión indígena de la Conquista. Sin embargo, aún de mayor importancia, se le dio acceso ilimitado al ejemplar de la *Apologética historia sumaria*, de Las Casas, que se conservaba en el convento dominico de la ciudad de México. El resultado fue que si el primer volumen de la *Monarquía indiana* se derivó de las

investigaciones efectuadas por Torquemada de las fuentes básicas de la historia indígena, por contraste el segundo volumen, que trata de la religión y el gobierno, constaba esencialmente de transcripciones de Las Casas, complementadas por comentarios editoriales con ocasionales interpolaciones de material tomado de otros autores. La otra gran influencia fue la de Joseph de Acosta, pues aunque Torquemada criticara con frecuencia la obra del jesuita, se basó abundantemente en sus argumentos acerca de la religión indígena y sus orígenes. El defecto de este mundo de fuentes informativas, variado y con frecuencia conflictivo, fue que el franciscano a menudo transcribió ideas e interpretaciones de hechos que se contradecían, lo que quita coherencia intelectual a su obra.[8] Sin embargo, éste no fue más que un pequeño precio que pagar por haber logrado dar al público tan extraordinaria plétora de información acerca de la civilización aborigen del Anáhuac.

En su inicial estudio del origen de los indios americanos, Torquemada rechazó de antemano las teorías propuestas por Gregorio García, en el sentido de que los naturales del Nuevo Mundo descendían de los cartagineses, de los habitantes de la Atlántida o de las Diez Tribus Perdidas de Israel. Arguyó que las creencias y el ritual paganos estaban tan difundidos por todo el mundo que las similitudes no eran ninguna prueba de un tronco común. Sea como fuere, los judíos habían adoptado la idolatría de sus vecinos gentiles. En cuanto a migraciones trasatlánticas, el conocimiento y los instrumentos de navegación de que disponían los antiguos marinos no bastaban para emprender viajes oceánicos. Mucho más probable era que los indios hubiesen llegado por tierra, atravesando los estrechos nororientales que separaban a América de Asia, y avanzando luego hacia el sur.[9] Sin embargo, la grata apariencia de esta racional línea de argumentación tomada sin atribuirla a De Acosta era anulada por la afirmación de Torquemada de que los indios descendían de Cam, el hijo de Noé, cuyos descendientes fueron maldecidos por haberse burlado de la desnudez de su padre, y condenados a ser sirvientes de sirvientes. La consecuencia de esta atribución se revela cuando Torquemada rechaza la suposición común de que el color de las razas humanas se derivaba de la influencia del clima, pues había observado como cosa evidente que los blancos nacidos en los trópicos no se oscurecían con el paso de generaciones, así como los negros no se volvían más pálidos en las zonas templadas. Por tanto, si los africanos poseían una naturaleza servil, como generalmente se reconocía, es porque eran descendientes de Cam. Cosas muy similares podían decirse de los indios, pues Torquemada citaba la familiar frase de Aristóteles de que algunos hombres tenían caracteres que los hacían más aptos para servir, y añadía que otros hombres, por razón de su linaje maldito, también habían nacido para ser sirvientes. Aunque en otra parte elogiaba la hermosa fisonomía de los indios y alababa sus capacidades de aprender y de aplicar todas las artes y artesanías de Europa, su insistencia en que descendían de Cam significaba que tenían el mismo carácter servil que los africanos. En este contexto, su reiteración de la frase de Mendieta, de que los naturales de México servían más para discípulos que para maestros, aunque explicara su incapacidad por su vicio —recién adquirido— de la embriaguez,

apuntaba en la misma dirección.[10] Tal era una línea de argumentación que también se encuentra en *De procuranda* de Acosta.

En ninguna parte se muestra Torquemada más original —o más confuso— que en su relato del primer asentamiento humano del Anáhuac, relato basado en el *Códice Xólotl*, que había estudiado con Ixtlilxóchitl, aunque derivando una distinta secuencia de acontecimientos. Después de una época inicial de gigantes, que se agotaron en la búsqueda del sustento material, aparecieron los toltecas, pueblo ya civilizado que poseía un conocimiento de la gran cultura y las artesanías, lo bastante avanzado para permitirles construir las ciudades de Tula y Teotihuacan. Su pacífico dominio fue rudamente derrocado por la invasión de los chichimecas, tribu de salvajes semidesnudos, simples cazadores y guerreros que encabezados por Xólotl crearon un nuevo imperio en el Anáhuac. Los toltecas sobrevivientes enseñaron la agricultura a aquellos bárbaros merodeadores e introdujeron el cultivo del algodón y del maíz. Durante todo este relato puede notarse un sorprendente contraste, por no decir contradicción, entre la descripción de Xólotl y de sus hijos como emperadores que gobernaban ciudades y extensos feudos, y el recordatorio ocasional, interpolado, de que eran poco más que salvajes nómadas, colocados en el mismo nivel de cultura que los indómitos indios que aún habitaban las fronteras septentrionales de la Nueva España. Y, de no menor importancia, Torquemada insistió en que pese a sus diferencias culturales, toltecas y chichimecas adoraban fuerzas de la naturaleza como el Sol y la Luna y no practicaban el sacrificio humano.[11]

Lo extraño de esta imagen de civilización primordial y decadencia ulterior queda de relieve cuando Torquemada incluye un capítulo directamente transcrito de Las Casas, en que se dice que todos los pueblos del mundo vivieron al principio en cavernas y bosques, cazando y recogiendo alimentos, vestidos y pieles, y que sólo lentamente empezaron a congregarse en comunidades pequeñas, a construir casas, a trabajar la tierra y a llevar ropas; su avance a la civilización fue apresurado por la aparición de sabios y legisladores que dieron leyes, establecieron instituciones políticas y mejoraron las artes. Tal era una familiar secuencia evolutiva, tomada de Cicerón y de los poetas clásicos, que Las Casas aplicó a las Américas, diciendo que los naturales de la Florida vivían en la primera etapa de la humanidad y atribuyendo la avanzada cultura de los incas a las sabias leyes de Pachakuti.[12] Sin embargo, Torquemada no relacionó los principios generales del desarrollo humano con el caso particular de México, y presentó a los toltecas como ya enteramente civilizados al aparecer por vez primera en el escenario histórico, sin antepasados salvajes ni etapas primitivas de desarrollo.

Pero ¿qué decir de Quetzalcóatl, el barbado sabio blanco a quien Ixtlilxóchitl había atribuido la llegada de la civilización al Anáhuac? ¿No eran la moral y cultura de los toltecas el resultado de una temprana misión apostólica al Nuevo Mundo? Una vez más Torquemada se negó a hacer especulaciones fantásticas acerca del pasado aborigen, insistiendo en que la similitud de prácticas y mitos religiosos no significaba un contacto directo, especialmente si

se recordaba que el demonio se deleitaba en parodiar la fe cristiana. En cuanto a Quetzalcóatl, con cierto desdén dijo que esta emocionante figura era un mago que había engañado a los indios para que lo aceptaran como a un dios. Sin embargo, Torquemada también llamó la atención hacia la historia de la llegada a Tula de una banda de hombres procedentes del Pánuco, vestidos como sacerdotes, que acaso hubiesen arribado a la costa provenientes de Irlanda o de Roma. Su jefe, Quetzalcóatl, era presentado como el barbado sabio blanco de la leyenda, quien pronto entró en pugna con Huémac, el señor de Tula, y luego tuvo que huir hacia el sur, donde fundó la ciudad de Cholula. Aunque estos inmigrantes eran presentados como grandes artesanos, no se les identificaba como misioneros cristianos, ni se les atribuía haber introducido la civilización entre los toltecas. Más aún, Torquemada explícitamente fechaba aquellos dramáticos acontecimientos cerca del año 750 d.C., época muy alejada de los viajes del apóstol.[13]

Resulta sorprendente observar que el diablo sólo apareció en el texto de Torquemada con la llegada de los mexicas. Obviamente impresionado por la fuerza de los argumentos de Acosta, el franciscano identificó a Huitzilopochtli, dios tribal de los aztecas, con el propio Satanás, que empezó por guiar a su pueblo elegido a través de las estepas del norte, por medio de oráculos, y luego los indujo a asentarse permanentemente en las marismas de Tenochtitlan, lugar señalado por la aparición de un águila con las alas extendidas, posada sobre un nopal, con una serpiente entre las garras.

No es éste el lugar adecuado para repetir la secuencia de batallas y alianzas por las cuales los mexicas llegaron a dominar a sus vecinos. Torquemada no era un narrador nato, y por alguna razón había rechazado como “falsa” la siniestra figura de Tlacaélel, consejero de cuatro monarcas, hombre al que en otra parte se hace responsable de que los aztecas se dedicaran al sacrificio humano. Sin embargo, a este respecto sí identificó a los mexicas como primeros gobernantes del Anáhuac, donde impusieron el culto de los ídolos y la ofrenda de sacrificios humanos a sus dioses, afirmando que hasta su llegada, chichimecas y toltecas habían propiciado las fuerzas de la naturaleza sin tales ritos. Así pues, no es de sorprender que Torquemada comparara repetidas veces a los aztecas con los hijos de Israel, aunque teniendo como señor y amo a Satanás y no a Jehová.[14] Al mismo tiempo, siguió en su evocación de comparaciones clásicas apropiadas y describió a Moctezuma II, a quien comparó con Alejandro Magno, como “este rey (que por ser indio, llaman nuestros españoles bárbaro) pues no es bárbaro el caso sino de hombre de los más sabios del mundo”. Así pues, tras describir la prudente política de Moctezuma II, afirmó que “nunca leyó esta ley en los códigos o anales griegos, pero leyólo en los libros de la buena razón”.[15] En suma, Torquemada se esforzó por presentar a Tenochtitlan y a su imperio como otra Babilonia, deslumbrante en su gloria terrenal, pero ensombrecida por el dominio del demonio; la prudente justicia de sus gobernantes era socavada por los ritos sangrientos de su religión.

Esta imagen sombría y demoniaca de Tenochtitlan era contrastada con la luminosa Corte de

Texcoco, donde dos grandes monarcas, Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, practicaban la poesía y la filosofía con el mismo afán. Basado en relatos de su historia, escrita por Juan Bautista Pomar, Antonio de Pimentel y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendientes mestizos de la casa real, Torquemada transcribió a la posteridad un bello cuadro de Nezahualcóyotl como rey-filósofo que promulgó un código de derecho en que delitos como el adulterio, la sodomía y el robo eran castigados con la muerte. El emperador tampoco vacilaba en aplicar la justicia a los miembros descarriados de su propia familia, habiendo condenado a uno de sus hijos a muerte por dormir con una concubina real. Nezahualcóyotl, guerrero y poeta, tuvo una vida señalada por incidentes de sus súbitas fugas, eventuales victorias y amores, experiencias que llevaron a Torquemada a compararlo con el rey David. Además, el franciscano adoptó la tesis de Ixtlilxóchitl de que estos monarcas texcocanos veneraban al único Dios verdadero, supremo señor del Universo: creencia que los llevó a rechazar el culto de otros dioses como idolatría y a tratar de contener o reducir los sacrificios humanos que empañaban la religión indígena. En su lecho de muerte, Nezahualpilli profetizó la llegada de los españoles y la destrucción de la Triple Alianza.[16]

En su segundo volumen, Torquemada abandonó la narración histórica en favor de una revisión sistemática de la religión indígena, con sus leyes y gobierno, proyecto que incluyó la paciente transcripción de los capítulos y secciones de la *Apologética historia sumaria* de Las Casas que trataban de México, complementada con materiales tomados de Sahagún y de sus propias investigaciones. El resultado fue un texto notablemente denso, en que la pesada carga de las comparaciones clásicas resulta más soporífera por los extensos comentarios del presentador. Una vez más, la tesis básica es que los mexicas eran tan civilizados y morales como los antiguos romanos y griegos. También aquí puede encontrarse no sólo la premisa inicial de Las Casas, de que todos los hombres, guiados por la “luz de la razón” que había en ellos, trataban de conocer y de adorar a Dios, sino incluso su audaz argumento de que el sacrificio humano no era un acto “antinatural”, pues brotaba del deseo de ofrecer a Dios el don más valioso posible: la propia vida humana. Después de un planteamiento general de los tres niveles descendientes de ley que gobernaban el Universo, el derecho divino, el natural y el positivo, Torquemada comparó las leyes de Nezahualcóyotl con los códigos de Solón y de Moisés, afirmando así implícitamente que los pueblos de Anáhuac vivían, en general, de acuerdo con los dictados de la ley natural. En realidad, tras exponer las exhortaciones morales recabadas por Andrés de Olmos, comentó que presentaban una “admirable doctrina moral”, comparable con los mandamientos de la Iglesia. Dado que la educación estaba en manos de los sacerdotes indígenas, de ahí se seguía que estos hombres también merecían elogios; los ayudantes de Quetzalcóatl eran loados en particular por su castidad y vida de penitencia.[17] En toda esta línea de razonamiento, Torquemada expuso la paradoja, planteada por primera vez por Las Casas, de que el culto del demonio practicado en los templos no disminuía la capacidad de los naturales para hacer leyes justas y observar las reglas de la moral universal.

Entre las partes más espectaculares de la obra se encuentra la descripción de Tenochtitlan, ciudad situada en una isla, en que se apiñaban nada menos que 60 000 moradas, cada una de las cuales albergaba de cuatro a seis residentes, cálculo que arrojaba una población total de más de 300 000 habitantes. La metrópoli, conectada a la tierra firme por tres grandes calzadas, era abastecida por centenares de canoas que atravesaban los lagos, comerciando a lo largo de sus canales. Basándose en ciertos dibujos de Sahagún que tenía en su posesión, Torquemada se explayó hablando de la grandeza del templo mayor que se elevaba dominando la ciudad, constituyendo una pirámide que tenía una base de 110 metros cuadrados, con una plataforma de 18 metros de anchura en lo alto, sobre la cual se levantaban dos templos dedicados, respectivamente, a Huitzilopochtli y a Tláloc, dios de la lluvia. Circundando la pirámide había un gran patio en que se encontraban otros 40 templos, incluyendo el temible santuario de Quetzalcóatl, con 300 torres de todos tamaños que se elevaban al cielo. Un rasgo terrorífico de esta impresionante escena era la cantidad de calaveras y cabezas descompuestas que se exponían a la vista: 500 o 1 000 se hallaban alineadas en unas repisas que adornaban muchas de las paredes del templo; por la noche, su macabra presencia era iluminada por la luz vacilante de los fuegos perpetuos mantenidos en dos altares, en la base de la gran pirámide.[18] Menos novedosa es la descripción que hace Torquemada del palacio y de los jardines de Moctezuma, ya que su zoológico, sus aves y su gran número de ayudantes ya habían atraído la pluma de Cortés. En este punto, vale la pena notar que mientras el conquistador se había referido al gobernante de Tenochtitlan como su "señor", el franciscano lo llamó *emperador*.

Hacer notar la fidelidad con que Torquemada transcribió el texto de Las Casas no es negar que frecuentemente impuso una radical glosa nueva a los argumentos del dominico. La diferencia brotó del superficial agustinismo introducido por Joseph de Acosta, o bien se derivó de la directa influencia de *La Ciudad de Dios*, pues mientras Las Casas atribuyó el surgimiento de la idolatría a los temores del hombre y la debilidad causada por el pecado original, Torquemada insistió en la intervención directa de Satanás y su legión de ángeles caídos, que activamente promovieron el culto de falsos dioses por medio de visiones y oráculos, sembrando así la corrupción moral al dominar los cultos paganos. Además, siguió el rastro a la aparición y propagación de la idolatría, llegando hasta Caín y luego hasta Cam y sus descendientes en Egipto, donde el número de dioses a los que se rindió culto se multiplicó, hasta ser incontable. Implicó que los mexicas eran el pueblo elegido de Satanás, con el Anáhuac como reino exclusivo: la escala misma de los sacrificios humanos era prueba de esta afirmación. El resultado fue que en todos los puntos en su estudio de la religión aborigen, Torquemada subrayó la influencia maligna del reino de las tinieblas. Así pues, concluyó que todos los indios, por más virtuosos que fueran, estaban condenados al fuego del infierno por toda la eternidad. Después de todo, san Agustín había dicho que las virtudes republicanas de los héroes romanos no los liberaban de las cadenas de Babilonia, la ciudad terrenal, pues habían emprendido las acciones en busca de la gloria mundana. En una vena similar,

Torquemada afirmó que la moral frecuentemente admirable de los indios no bastaba para salvarlos de la condenación, pues "ni la ley natural, ni la de gracia, ni la policía humana pide más, en razón de buenas costumbres, dejando aparte el verdadero conocimiento de Dios, sin el cual todas las cosas, aunque sean buenas en sí, no son de valor ni precio". Sin la ayuda de la Divina Gracia y la revelación cristiana, nadie podría salvarse.[19] En esta sombría conclusión, Torquemada basó el fundamento teológico sobre el cual levantar su celebración de la conquista espiritual.

Si la *Monarquía indiana* constituyó un verdadero monumento a la investigación y los esfuerzos históricos de una anterior generación de franciscanos y sus colaboradores indios, su subyacente tendencia agustiniana, una vez comprendida, provocó creciente irritación entre los patriotas criollos, deseosos de limpiar el pasado indígena de la mancha de la posesión diabólica. Cierta indicación del modo en que trataron de eludir la autoridad de Torquemada puede encontrarse, extrañamente, en una crónica compuesta en el decenio de 1570 por Diego Durán, dominico llegado niño a México pero que claramente se identificaba con su patria adoptiva; pues Durán afirmó que los indios descendían de las Diez Tribus Perdidas de Israel y que los toltecas de Tula habían sido parcialmente evangelizados por un apóstol cristiano, tal vez santo Tomás, cuyo recuerdo se conservaba con el nombre de Topolitsin-Huémaco. El objeto de estos mitos era que explicaran a la vez la excelencia del código moral indígena y la similitud de su ritual religioso con la práctica cristiana. Tras condenar enérgicamente a aquellos españoles según los cuales los indios estaban más cerca de las bestias que de los hombres, declaró: "Si en los ritos e idolatrías mostraron ceguedad y engaño diabólico, al menos en las cosas de gobierno y policía, sujeción y reverencia, grandeza y autoridad, ánimo y fuerzas, no hallan quién los sobrepuje". Fundamentando su crónica en una fuente indígena que también había sido utilizada por su primo, Juan de Tovar (el informante jesuita de Acosta), Durán compuso un vívido relato, lleno de oraciones y debates, salpicado con incidentes a menudo macabros. Su propósito era "resucitar de la tumba y del olvido los hechos gloriosos de la nación mexicana", cuyos héroes, afirmaba, bien podían compararse con los Doce Pares de Carlomagno o con el Cid. Enfocando enteramente a los mexicas, trazó su historia desde su viaje inicial a través de los desiertos del norte hasta la fundación de Tenochtitlan, y el surgimiento de su imperio dominado por la siniestra figura de Tlacaélel, consejero nada menos que de cuatro reyes y promotor de los sacrificios humanos. En pura elocuencia, Durán fácilmente sobrepasó a Torquemada: su relato del holocausto de las víctimas que acompañaron a la consagración del gran templo en 1484, es una obra maestra de la literatura del horror.[20] Lo que no es claro y ni siquiera calculable es hasta qué punto Durán dependió de la tradición oral aborigen y hasta dónde su fértil imaginación dejó atrás los escuetos anales de los códices, convirtiéndolos en floridos relatos. El hecho de que esta crónica se quedara inédita, enviada a España por Martín Enríquez, significó que la principal alternativa a la versión franciscana de la historia mexicana quedara desconocida, olvidados sus énfasis

patrióticos y míticos.

III

En su modo de tratar la conquista española, Torquemada abiertamente reconoció su deuda con Herrera y con Gómara, transcribiendo liberalmente la fluida prosa del primero, por motivo de que la guerra no era tema apropiado para un fraile. Pero también se basó en el duodécimo libro de Sahagún y en los anales indígenas en que se fundamentaba. En todos los momentos críticos de su relato, Torquemada contrapuso así, cautelosamente, la versión española y la versión indígena de los hechos. Para comprender los riesgos que había en tal maniobra sólo hay que remitirse a la crónica de Durán, en que el dominico lamentó la matanza de la nobleza indígena en Tenochtitlan, por orden de Alvarado, y severamente condenó la crueldad y la avaricia de "este predicador del Evangelio". Además, también censuró a los españoles por el asesinato de Moctezuma y por la tortura de Cuauhtémoc. Comentando los sufrimientos experimentados por los mexicas durante el sitio final de Tenochtitlan, Durán recordó que siendo niño había visto a muchos ex esclavos indios con los rostros marcados a fuego, después de la Conquista, cual si hubiesen sido ganado.[21] Como ya vimos, el círculo de colegiales que había ayudado a Sahagún en su presentación de la versión aborigen de la conquista criticaba igualmente a los conquistadores. Así pues, no era tarea fácil integrar a la vez un elogio y una crítica de Cortés y de sus seguidores.

Para empezar, Torquemada insistió en que Moctezuma identificó a Cortés con Quetzalcóatl, enviando embajadores a la costa de Tabasco para ofrecer al español los presentes y dones apropiados. El monarca indio recibió liberalmente a los conquistadores en Tenochtitlan y, en un importante discurso, reconoció su autoridad. En pocas palabras, el franciscano confirmó la tesis, ya planteada por Gómara, de una pacífica *translatio imperii*. Además, aceptó la explicación ofrecida por Cortés de que la matanza de Cholula fue una acción preventiva, emprendida para frustrar una emboscada planeada con todo cuidado. Por contraste, abiertamente puso en entredicho la justificación de la matanza de los jóvenes nobles mexicas en Tenochtitlan por orden de Alvarado, ya que aunque al comienzo la excusara como medida necesaria destinada a adelantarse a un ataque de los naturales, también citó una versión indígena, escrita por un joven testigo presencial, quien afirmó que los españoles lanzaron el ataque sin provocación alguna. Tal fue la versión aceptada por Sahagún. Esta inclusión de una opinión crítica de los conquistadores se vuelve más significativa si notamos que Herrera silenciosamente suprimió toda mención del incidente en su crónica y que el relato de Torquemada fue mutilado por el censor en la edición de 1615; su inserción en 1723 fue la diferencia más importante entre estas dos ediciones de su obra.[22] Un contrapunto muy similar fue empleado en la descripción de la muerte de Moctezuma, pues, habiendo relatado la versión

española de que el emperador murió al haber recibido una piedra de las que le lanzaba el pueblo enfurecido, Torquemada ofreció un extracto de Sahagún en que se presenta a los conquistadores estrangulando a Moctezuma y a otros señores indios antes de huir del palacio, arrojando sus cuerpos al lodo sin más ceremonia que si se hubiese tratado de perros. Asimismo, reconoció que la tortura y ejecución final de Cuauhtémoc habían sido enconadamente denunciadas por los historiadores indígenas como un asesinato “judicial”. En suma, Torquemada transmitió a la posteridad una imagen decididamente ambigua de los conquistadores y de los hechos, ambigüedad muy alejada de las triunfantes trompetas de Gómara y de los silencios exculpatorios de Herrera.[23]

El sitio y la caída de México-Tenochtitlan movieron a Torquemada a ofrecer algunas reflexiones generales, si bien no muy agudas, sobre el surgimiento y la caída del imperio humano; las cuatro grandes monarquías de los caldeos, los persas, los griegos y los romanos son definidas como las encarnaciones transitorias de Babilonia, la ciudad terrenal, destinadas todas ellas a ceder el lugar a la quinta y última monarquía de Cristo. Los sufrimientos de los mexicas en el sitio final le sugirieron comparaciones con la caída de Jerusalén. Pero su destrucción fue justificada, como el juicio manifiesto del Todopoderoso, castigando sus muchos pecados. Según el profeta Amós, las tres ofensas graves que provocaban el remedio divino eran la idolatría, el incesto y la fornicación: pecados todos ellos de que los mexicas eran supremamente culpables. Su auténtico panteón de falsos dioses, sus muchas concubinas, sus sacrificios humanos y sus interminables guerras: todo esto clamaba castigo al cielo. Aquí había un juicio en que Torquemada, pese a su comprensión de las desdichas de los naturales, defendió la conquista como el medio providencial por el cual pudo ser derrocada Babilonia, y abierto el camino para la construcción de la nueva Jerusalén.[24]

No debe ser sorpresa ver que Torquemada se basó en Motolinía y en Mendieta para definir a Cortés como gran capitán cristiano, verdadero Gedeón elegido por Dios para encabezar a su pequeña banda de seguidores, a la victoria sobre las hordas aborígenes. De hecho, saludó al conquistador como otro Moisés que había liberado a los pueblos del Anáhuac del poder del demonio, sacándolos del Egipto de la idolatría para llevarlos a la tierra prometida de la Iglesia cristiana. Asimismo, siguió a Mendieta contrastando a Cortés con Lutero (supuestamente, ambos habían nacido en 1485, mismo año en que fue consagrado el templo de Huitzilopochtli, entre escenas de matanza cúltica sin paralelo). Mientras en 1519 el alemán había traicionado a naciones enteras llevándolas a la herejía y la condenación, el español había abierto las puertas de la salvación a los naturales de México. La única objeción que Torquemada hacía a estos tropos, ya viejos, era el reconocimiento de que notables autoridades acusaran al conquistador de haber sido tirano, culpable de muchos excesos contra los indios. A manera de respuesta no trató de paliar los posibles males, sino que se limitó a observar que Cortés había encabezado una banda de aventureros, hombres sin disciplina, a menudo inclinados a la desobediencia, y en todo momento, bajo gran presión de millones de indios.

Sea como fuere, Cortés no había prosperado grandemente tras su enorme victoria y después sufrió la mortificación de ver que otros gobernaban el reino que él había conquistado para la Corona española.[25]

IV

En el tercer volumen de la *Monarquía indiana,* Torquemada incorporó capítulos enteros de la *Historia eclesiástica* de Mendieta, para dramatizar los heroicos esfuerzos de los primeros franciscanos en la Nueva España. No es éste el lugar para recordar las escenas de entusiasmo con que los indígenas saludaron la prédica del Evangelio por los mendicantes, y aún menos para describir la presencia de niños como discípulos e intérpretes, la construcción de iglesias, la instrucción cotidiana, las grandes procesiones, las representaciones teatrales de la doctrina cristiana y la euforia general que caracterizó los primeros años que siguieron a la Conquista. Pero mientras Mendieta citaba estas escenas sólo para deplorar su desaparición, lamentando que se hubiese perdido el fervor indio, por contraste Torquemada suprimió tranquilamente del texto estas exclamaciones de desaliento. En cambio, transmitió una imagen de devoción de los indios y dedicación de los mendicantes que en adelante dominaría todas las evocaciones de aquella época.

Siempre fiel a su alegato, elogió la hermosa apariencia y las muchas realizaciones de los indios, declarándolos capaces de practicar todas las artes y oficios de Europa: sus pintores y escultores ya estaban mostrando gran habilidad. En cuanto a la verdad de su religión, no dudaba de que se habían vuelto verdaderos cristianos y que por razón de su mansedumbre, obediencia, sencillez, pobreza y paciencia eran eminentemente aptos para la salvación. Haciendo eco de Mendieta, sólo lamentó su embriaguez, vicio que había cundido por todas las clases sociales, a la vez como barrera para la perfección y como signo de que eran mejores discípulos que maestros, más aptos para dejarse gobernar que para gobernar ellos mismos. Como prueba de su devoción Torquemada describió las ceremonias de la Semana Santa en la ciudad de México, durante las cuales miles de indios desfilaban por las calles llevando crucifijos y otras imágenes de Cristo y de la Virgen María, con gran número de penitentes —hasta 3 000 el Jueves Santo— dándose azotes mientras avanzaban. La gran “capilla” de San José, con sus siete naves, la principal iglesia franciscana de la capital, era el punto de partida de estas procesiones; sus altares eran un relicario permanente de muchas de las imágenes más veneradas por los indios.[26]

En un extenso memorial a la Corona, escrito para defender la retención de las parroquias por las tres órdenes mendicantes, fue donde Torquemada definió mejor el carácter del cristianismo indígena, pues allí reconoció que aunque la fe de los naturales era a la vez viva y sincera, todavía necesitaban el cuidado pastoral y la constante instrucción de los frailes,

únicos entre el clero que atendían a los indios en sus propios y diversos lenguajes. Al mismo tiempo, subrayó la necesidad de celebrar la liturgia católica con la debida pompa y ceremonia. A fin de impresionar a los campesinos con "la autoridad y grandeza" del Santísimo Sacramento, era recomendable mantener grandes iglesias decoradas con ricos altares, imágenes y pinturas. Dado que los indios eran tan afectos al culto religioso, "por ser su natural tan ceremoniático", había que complacer sus gustos por medio de un gran esplendor arquitectónico y litúrgico. No cabe duda de que el propio Torquemada compartió este entusiasmo por las ceremonias deslumbrantes, pues afirmó que

> oficiando la misa con tantas músicas, así de voces como de instrumentos […] acompañado el preste con sus diáconos, lleno y rodeado el altar mayor y grados de ciriales con hopas coloradas y sobrepellices blancas, incensarios y ruedas de campanillas, que al tiempo de alzar la hostia y cuerpo sacrosanto de Cristo Nuestro Señor, parece todo aquel lugar con su adorno, personas y ruido de campanas, un cielo abreviado en la tierra.

¿Hay razón para dudar de que la pompa litúrgica que tanto conmoviera así al fraile también llegaba a los corazones y sentidos de los campesinos indios, especialmente si se recuerda que sus jefes a menudo estaban presentes en el altar, encabezando a los acólitos o dirigiendo el coro y su diversa orquesta?[27]

Para lograr que el censor aprobara su obra, Torquemada quietamente suprimió la violenta denuncia hecha por Mendieta a los repartimientos de labor como principal causa de los sufrimientos y la reducción del número de indios. Sea como fuere, para cuando escribió, los temores de Sahagún de que los pueblos aborígenes de México llegaran a desaparecer de la faz de la Tierra parecían infundados, pues ya se había estabilizado el número de habitantes. No es que Torquemada ignorase la escala de reducción de la población, pues reconoció que unas estimaciones oficiales decían que más de dos millones de indios habían muerto durante la gran peste de 1576, contra 800 000 en la epidemia anterior, la de 1545. Aunque no mencionó los funestos efectos de las levas de trabajos forzados, concluyó su primer volumen imprimiendo un decreto real de 1609 en que la Corona trataba de regular y de limitar tales repartimientos, confesando abiertamente que el principio mismo del trabajo forzado era repugnante. Expresaba la esperanza de que terratenientes y mineros pronto encontraran una fuerza de trabajo bastante numerosa, por medio de una combinación de trabajadores asalariados y esclavos africanos. Además, cuando Torquemada describió los efectos de las congregaciones, medida aplicada en los años 1593-1604, por la cual los indios eran desarraigados de sus pueblos y concentrados en otros recién establecidos y a menudo muy lejanos de sus anteriores moradas, hizo una acusación tan apasionada como cualquiera de las de Mendieta: los infelices indios habían sido expulsados de sus hogares y obligados a comenzar nuevas vidas,

habitualmente sin ayuda, en sitios a menudo inhóspitos y yermos; sus antiguas tierras habían pasado a manos de granjeros y terratenientes españoles de las cercanías. Pese a las protestas de los mendicantes, los virreyes que por entonces gobernaban México habían empleado comisarios seculares para aplicar esta política, hombres más dispuestos a escuchar las demandas de los terratenientes que las quejas de los campesinos. Como resultado de esta medida, miles de indios murieron y muchos más huyeron de sus comunidades en busca de los más simples medios de subsistencia. No es de sorprender que Torquemada comparara a los naturales de la Nueva España con los hijos de Israel en Egipto, que habían sufrido la opresión del faraón.[28]

Sin embargo, el principal propósito de una crónica monástica era edificar a sus lectores, especialmente a los miembros más jóvenes de la orden, describiendo las vidas santas de sus fundadores y jefes. Desde el principio mismo, afirma Torquemada, los franciscanos habían predicado el Evangelio a los infieles; el propio san Francisco había ido hasta Egipto con tal propósito. Sólo era de esperar que se pusieran al frente en el Nuevo Mundo. En realidad, ¿no era obra de la Providencia que un franciscano, Juan Pérez de Marchena, hubiese alentado a Colón a perseverar en su gran proyecto, favoreciendo su causa en la Corte cuando todos los demás dudaban de él? El hecho de que el jefe de la primera misión a México, Martín de Valencia, tuviera el mismo nombre que Lutero, era otra señal más de la significación espiritual de la conversión de los naturales de la Nueva España. En general, Torquemada se contentó con copiar las breves biografías de santos frailes escritas por Mendieta, en que toda la insistencia era en la plegaria, la penitencia, la observancia de la regla y la austeridad en el comer y el vestir. Aunque los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio ocuparan el centro del escenario, también se hacía cierta mención de los dominicos, los agustinos y el puñado de curas seculares que habían dedicado sus vidas a la salvación de los indios. A la luz de su deuda para con Las Casas, era apropiado que Torquemada elogiase los esfuerzos del gran dominico por procurar justicia para los indios, y lo describe como sacerdote docto y santo, observando que “la gloria de que disfruta en el cielo es muy especial”.[29] También elogió a Bernardino de Sahagún por su absoluta observancia de la regla y por su incomparable conocimiento del náhuatl, declarando que “nadie se ha equiparado con él en descubrir sus secretos y nadie se ha ocupado en escribir en él”. Describió la gran crónica de Sahagún como “una obra de maravilloso artificio”, y lamentó que el virrey Martín Enríquez la hubiera confiscado, para luego enviar los primeros 11 libros a un historiador, en España, que ni siquiera podía comprenderlos, ya no digamos aprovechar sus datos.[30] La adición más importante a estas vidas de santos frailes fue la biografía de Jerónimo de Mendieta, a quien Torquemada llama el “Cicerón de la Provincia”. Su hermoso estilo se manifestaba en sus sermones y a la vez en sus cartas a los virreyes y consejeros de la Corona: recordatorio de que la sencillez de la prosa de Mendieta, que los intelectuales del siglo XIX llamarían ingenua, se basaba en un artificio literario. Célebre por su estricta observancia de la regla, Mendieta

sirvió hasta el día de su muerte como testimonio vivo de “esa edad de oro” de la orden, cuando los franciscanos en la Nueva España vivieron en armonía, libres de pugnas de partido o de ambiciones de altos cargos.[31]

Hacia el fin de su vida, Torquemada participó en la campaña, lanzada por las tres órdenes mendicantes, para defender la retención de sus doctrinas misioneras. Estaba en juego la supervivencia de la Iglesia misionera, pues la jerarquía mexicana trataba de aplicar las estipulaciones del Concilio de Trento y de confiar todas las parroquias al clero secular. El hecho de que en 1567 los mendicantes hubieran obtenido un breve papal de Pío V que les permitía continuar su ministerio entre los naturales, no impidió que los obispos obtuvieran de la Corona en 1583 un edicto que ordenaba la transferencia de las parroquias. Más aún, aunque las vigorosas protestas de los frailes condujeran a la parcial suspensión de este decreto, continuó el conflicto entre obispos y frailes: la jerarquía hacía presión en favor del reconocimiento de su derecho de efectuar visitas episcopales a todas las parroquias de los mendicantes. Y, de mayor importancia, los obispos insistían en el nombramiento canónico de frailes individuales como curas: los candidatos serían sometidos a exámenes para la obtención de una licencia. Huelga decir que estas demandas tropezaron con vigorosa resistencia, pues si un fraile era enviado a una parroquia de por vida, en realidad quedaría liberado de la obediencia que debía a sus superiores de la orden. En la práctica, las doctrinas para indios establecidas por los mendicantes fueron administradas por grupos de religiosos que operaban desde pequeños conventos; los frailes se desplazaban de acuerdo con las necesidades de su provincia. En su memorial a la Corona, Torquemada apeló al rey, pidiéndole que protegiera a los mendicantes y arguyendo que si el papa como Vicario de Cristo ejercía “la plenitud de poder y de jurisdicción espiritual” sobre toda la Iglesia, entonces de ahí se seguía que el rey católico, como delegado del papa y patrono de la Iglesia en las Indias, tenía el derecho de eximir parroquias de la intrusión de la jerarquía local. El clero secular ya ocupaba 70 parroquias en la arquidiócesis de México, a menudo administrando los sacramentos a los naturales, cuyo lenguaje nunca comprendían y a quienes cobraban grandes cantidades. Por contraste, los frailes habían sido especialmente preparados para el ministerio de los naturales: regularmente se les daba instrucción en las lenguas locales. Sea como fuere, “como los principales conquistadores”, los mendicantes disfrutaban de derechos históricos de posesión de sus doctrinas, ya que su ministerio había antecedido a la instalación de la jerarquía.[32]

Aunque se ha acusado a Torquemada de haber censurado la crítica de Mendieta a Martín Enríquez, en realidad conservó el contraste esencial trazado por su predecesor, entre el verano de oro de Carlos V y el invierno de plata de Felipe II, pues elogió a los dos primeros virreyes, Mendoza y Velasco, por su manifiesta preocupación por el bienestar de los indios y su apoyo a los mendicantes. En particular, señaló a Luis de Velasco como otro Salomón, haciendo pausa tan sólo para lamentar que su autoridad hubiese sido cada vez más limitada por la intervención de la Audiencia. Si recordamos que también el hijo de Velasco fue virrey de la Nueva España,

que su segundo periodo coincidió con la composición de la *Monarquía indiana* y que fue presidente del Consejo de Indias precisamente cuando Torquemada fue a España a obtener la licencia para publicar, entonces apreciaremos mejor los vínculos de patrocinio que unían a los franciscanos con aquella noble familia. Torquemada se reservó su juicio más severo para los años siguientes, pues pintó un duro retrato del visitador Alonso de Muñoz, jurista enviado a México en 1566, quien instaló un virtual reino de terror. La causa estuvo en las fiestas, tal vez excesivamente exuberantes, con que los principales encomenderos y conquistadores habían saludado el regreso de Martín Cortés, marqués del Valle de Oaxaca. En los círculos oficiales pronto surgieron temores de que trataran de nombrarlo rey de la Nueva España, lo que dio por resultado que la Audiencia ordenara la detención sumaria de varios nobles. Los acontecimientos se volvieron trágicos cuando Muñoz llegó e inmediatamente desencadenó una oleada de arrestos, tortura de prisioneros y la ejecución de varios jóvenes encomenderos. Ni siquiera el medio hermano de Cortés, hijo que el conquistador había tenido con una india, se libró de la detención y la tortura. El propio marqués fue aprisionado y luego enviado a España. Su partida puso fin a toda participación de la dinastía Cortés en los asuntos de México. En cuanto llegaron a España noticias del caso, Muñoz fue convocado a Madrid, para ser fríamente censurado por Felipe II, con estas condenadoras palabras: “No os envié a las Indias a destruir el reino”. Tal fue la energía de esta reprobación que Muñoz murió esa misma noche.[33] Como en el caso de Toledo que narra Garcilaso de la Vega, no hay manera de probar esta apropiada conclusión a tan triste historia. Tanto el Inca como el franciscano expresaron la esperanza común de que la Corona, como fuente de justicia, castigara a todos los malhechores, por muy altos cargos que ocuparan.

Si la ejecución de los encomenderos mexicanos y la de Túpac Amaru expresó el carácter implacable de la monarquía absoluta, que no admitía amenazas a su autoridad, asimismo el régimen de Martín Enríquez (1569-1581) fue presentado por Torquemada como un rompimiento en el gobierno colonial, similar en su carácter (si bien no tan drástico en su política) al régimen impuesto por Toledo en Perú. El depender cada vez más de los repartimientos de labor, ya denunciados por Mendieta, fue acompañado por una campaña “a fuego y sangre” en los territorios del norte, donde se entabló una guerra de frontera para castigar a los salvajes chichimecas por las depredaciones que efectuaban en las rutas comerciales que conectaban los campamentos mineros con los valles del centro. Respecto de los mendicantes, Martín Enríquez adoptó una actitud decididamente crítica, advirtiendo a su sucesor que “en las esferas espiritual y temporal, su ambición es gobernar estos países”. Aunque Torquemada tuvo cuidado de describir al virrey como “hombre prudentísimo, de gran severidad”, también observó que el propio Enríquez se mantenía al margen de la sociedad colonial, de modo que “el cargo de virrey fue grandemente elevado, habiendo sido hasta entonces algo más sencillo, abierto a conversación”. En realidad, Enríquez hizo perder el tiempo, en el palacio, al comisario general de los franciscanos, y cuando el clérigo se quejó

de esta descortesía en un sermón, pronto recibió órdenes de partir rumbo a España.[34] Tampoco fue Torquemada el único que observara la frialdad de la nueva época, pues un cronista se quejó de que, mientras los primeros virreyes habían actuado como jefes de la sociedad colonial, siendo Luis de Velasco un hombre distinguido por sus dotes de jinete, su generosidad y su amor a la caza y a las corridas de toros, en contraste Martín Enríquez llevaba un modo de vida retirado, y su principal objetivo era aumentar el envío de ingresos a España.[35]

Falso sería concluir con una nota de amargura, por desplazamiento, ya que Torquemada escribió como el portavoz autorizado de una provincia franciscana que aún retenía la posesión de gran parte del dominio que había ganado durante la conquista espiritual. La *Monarquía indiana* fue obra de un español de la Península que abiertamente confesó que México no era su patria, pero diciendo "aunque no es mía, al menos la tomo como mía, habiendo sido criado en ella". En consecuencia, hizo un exuberante retrato de la ciudad de México, observando que tal era su riqueza que cuando los domingos todos sus habitantes españoles se paseaban por sus vastas y hermosas calles y grandes plazas, era difícil distinguir al noble del artesano, pues todos llevaban el mismo rico atuendo. Por entonces la capital poseía una universidad, unos 13 conventos y colegios y un número igual de conventos de monjas. Ciudad construida sobre una isla, estaba rodeada por un lago que se asemejaba al mar de Galilea, cuyas riberas estaban alineadas con pueblos y aldeas. Y, yendo más al punto, Torquemada comparó México con Roma, que en un tiempo fuese capital de un imperio pagano y hoy era cabeza de un reino cristiano. Tomando una imagen planteada por Mendieta, concluyó que si México-Tenochtitlan había figurado un día como otra Babilonia, ahora era una nueva Jerusalén. Donde antes habían ardido fuegos en los altares de Huitzilopochtli, acompañados por los diarios sacrificios humanos, ahora, calculaba, se celebraban alrededor de 600 misas cada día, en unas 40 iglesias y capillas, ofrecidas todas ellas en elogio y recuerdo de Jesucristo.[36] ¿Qué mejor testimonio podía encontrarse de la duradera realización de la conquista espiritual?

V

Insistir en la equivalencia de la categoría canónica de los *Comentarios reales* y de la *Monarquía indiana* como textos primordiales en las respectivas tradiciones de Perú y de México no es negar la divergencia, igualmente significativa, de propósito y efecto que separa estas dos obras clásicas. No se trata del obvio contraste entre el temprano Renacimiento y la baja Edad Media. Antes bien, se trata de la notable diferencia del propósito ideológico de estas crónicas, y las reacciones que provocaron en generaciones ulteriores. El Inca Garcilaso de la Vega escribió como patriota que echaba los fundamentos históricos de una nación nueva. Su enfoque naturalista al espinoso problema de la religión de los indios resultaría eminentemente atractivo para la Ilustración, que colocó a los incas junto a los chinos como

ejemplos de la posibilidad de practicar la moral natural sin haberse beneficiado de la revelación cristiana. Por contraste, Torquemada escribió como el confesado heredero de los conquistadores espirituales de México, tratando de defender los intereses de su orden. Tanto su hincapié en el dominio del diablo en el Anáhuac como su triunfalismo evangélico resultarían ofensivos para los patriotas criollos. De hecho, al término del siglo XVII, el cronista franciscano Agustín de Betancur publicó un relato abreviado de la historia mexicana en que acusó a su predecesor de haber plagiado a Mendieta. Y, yendo más al punto en el siglo XVIII, el jesuita exiliado Francisco Javier Clavijero volvió a escribir la historia del antiguo México de Torquemada, en una fluida prosa neoclásica; excluyó toda mención del demonio en su relato de la religión azteca, y puso fin a su narración con la toma de Tenochtitlan por los españoles. Así, el efecto de todo ello fue liberar el pasado aborigen de toda conexión real con la conquista espiritual: ni Babilonia ni Jerusalén figuraban en su enfoque postagustiniano a la historia natural. El hecho de que los cronistas mexicanos necesitaran casi 200 años para dominar las premisas filosóficas del Inca Garcilaso es, a la vez, testimonio de su grandeza y prueba suficiente de la fuerza ideológica de la tradición franciscana en la Nueva España.

XIV. LOS PATRIOTAS CRIOLLOS

I

EN EL último decenio del siglo XVI, la Corona española fue acosada por la lluvia de peticiones de la Nueva España, que solicitaban la concesión de "una cuarta vida" para todas las encomiendas existentes, es decir, que la herencia se extendiera durante otra generación. El Cabildo de la ciudad de México advirtió que muchos descendientes de los conquistadores vivían ahora en la pobreza, de modo que el país se encontraba virtualmente indefenso, especialmente porque los colonos recién llegados estaban más dispuestos a enriquecerse en el comercio, la minería y la ganadería que en el oficio de las armas. Si no se daban algunos medios de subsistencia a los hombres de honor, bien podrían conspirar con los "mulatos, negros y otros perdidos" en una insurrección general.[1] Lo notable de estas peticiones y memoriales del decenio de 1590 es el grado en que revelan el surgimiento de una identidad criolla, de una conciencia colectiva que separó a los españoles nacidos en el Nuevo Mundo de sus antepasados y primos europeos. Sin embargo, tal fue una identidad que encontró expresión en la angustia, la nostalgia y el resentimiento. Desde el principio, los criollos parecen haberse considerado herederos desposeídos, robados de su patrimonio por una Corona injusta y por la usurpación de inmigrantes recientes, llegados de la Península. En parte, su resentimiento se derivaba de los conquistadores, de hombres como Bernal Díaz del Castillo, quienes acusaron a la Corona de no haber sabido recompensar adecuadamente sus heroicos servicios. En parte, se debió a la incapacidad de muchos criollos para aprovechar las oportunidades que les ofreciera la expansión de una economía de exportaciones basada en la minería de la plata, el comercio trasatlántico y la apertura de nuevas fronteras. Pero también expresó las quejas de una élite colonial a la que se le negaba su derecho de cuna: el gobierno de su patria y el goce de los privilegios y los beneficios derivados del dominio político. Los memoriales de este periodo, dirigidos a la Corona, reiteran anteriores quejas y a la vez introducen temas que habrían de obsesionar el espíritu criollo hasta la llegada de la Independencia.

La continuidad entre las ambiciones y las quejas de los conquistadores y los criollos puede observarse, mejor que en ninguna parte, en un memorial de 1599 presentado por Gonzalo Gómez de Cervantes, quien abiertamente pedía "una general y perpetua distribución de indios a los hijos, nietos y otros descendientes de conquistadores y primeros colonizadores". Los

encomenderos debían recibir títulos de nobleza, convirtiéndose en “señores perpetuos con jurisdicción civil y criminal”. Además, debían venderse cargos públicos a los criollos, sobre una base permanente. Sólo mediante esas medidas podrían quedar protegidos los indios del maltrato que recibían de españoles y mulatos. Más positivamente, estas concesiones fortificarían “las casas y los linajes” de la Nueva España, y asegurarían la prosperidad del país, pues entonces estaría fundada en “la virtud y nobleza de caballeros y gentileshombres con vasallos”. Con sus fincas y sus ingresos protegidos por herencia, estos aristócratas podrían mantener hasta 30 o 40 dependientes a su mesa, asegurando así a la Nueva España contra todo ataque o rebelión ya que “hombres ricos y fincas hereditarias son la mejor defensa de los reinos”. En suma, el proyecto de los conquistadores de establecerse como aristocracia feudal fue planteado, de nuevo y sin modificación, más de una generación después.[2]

Si tal era el sueño, la realidad era decididamente distinta, pues la Nueva España, insinuaría Gómez de Cervantes, no era tanto un reino como una simple colonia; su gobierno y su riqueza se usaban para el rápido enriquecimiento de inmigrantes y de intermediarios, en lugar de preocuparse por los intereses creados de los que allí nacían. Cada virrey llevaba consigo un vasto séquito de parientes y de clientes, a los que instalaba en los cargos públicos, nombrando a sus favoritos como corregidores sin tomar en cuenta el ya viejo clamor de los criollos por tales cargos. Sin duda, los funcionarios reales aprovechaban su influencia para obtener especulativas concesiones de tierras que les dejaban pingües ganancias, y regresaban a España ya hechas sus fortunas. Más pernicioso aún era el dominio de los mercaderes en la vida económica, predominio ejercido en detrimento de terratenientes y de mineros. En realidad, si los hombres decidían volver a España en cuanto habían obtenido la riqueza, ello era en gran parte porque “no hay nada en qué emplear sus haciendas que sea permanente, fuera de la mercancía”. La agricultura estaba en decadencia, pues “los que tienen haciendas en el campo las abandonan porque no pueden encontrar a nadie a quien pudieran confiarlas”. Los mineros se veían oprimidos por los funcionarios del tesoro y la explotación de los mercaderes, por lo que pocos de los rendimientos que correspondían a la industria minera eran para los responsables de la producción de la plata. El resultado era que los españoles inmigrantes solían entrar en el comercio, prefiriendo vender artículos en las calles o poner pequeñas tabernas que dedicarse a la agricultura o a la minería. Al término del siglo XVI, afirmó Gómez de Cervantes, “está claro que dineros se hallen en poder de mercaderes tratantes, que no en gente ciudadana y noble […] Los que ayer estaban en tiendas y tabernas y en otros ejercicios viles, estén hoy puestos y constituidos en los mejores y más calificados oficios de la tierra, y los caballeros y descendientes de aquellos que la conquistaron y ganaron, pobres, abatidos, desfavorecidos y arrinconados […]”[3] En realidad, los oidores mismos de la Audiencia y otros magistrados que llegaron de España sin otros medios de vida que sus salarios oficiales, competían por conquistar la mano de las hijas de ricos comerciantes, mientras, en contraste, las hijas de los hidalgos criollos buscaban refugio en los

conventos. La beneficiaria última de este sistema era la Iglesia, que aumentó continuamente en riqueza y nuevas fundaciones. Gómez de Cervantes advirtió respecto de la escala de las posesiones de los agustinos y dominicos, y se maravilló ante la rapidez con que los jesuitas habían procedido a adquirir cadenas enteras de haciendas. Además, todos los jóvenes criollos de buena familia se educaban en colegios jesuitas de la ciudad de México y de Puebla, con el resultado de que nadie deseaba seguir la profesión de sus padres sino que antes bien querían todos dedicarse al estudio de las letras para prepararse lo mejor posible a ingresar en el sacerdocio y en las órdenes religiosas.

En sus propuestas de una asignación permanente de las encomiendas, Gómez de Cervantes claramente no pensaba en un sencillo retorno al sistema posterior a la Conquista, pues reconoció que en el curso del siglo habían desaparecido cerca de nueve décimas partes de la población indígena. La dificultad consistía en encontrar los medios de proteger los restos que sobrevivían contra las depredaciones de vagabundos españoles, al menos 1 000 de ellos, que asolaban sus poblados. Al mismo tiempo, mulatos y negros dominaban el pequeño comercio y también deseaban explotar a los infortunados aborígenes. Los indios también eran maltratados por los capataces de las haciendas a las que eran consignados por el repartimiento de labor. Pero Gómez de Cervantes defendió la necesidad de las levas de trabajos forzados por motivo de que, sin esa compulsión, los naturales no trabajarían para los españoles; y sin la mano de obra india, las haciendas no producirían, y habría hambre en el reino. Sea como fuere y pese a los alegatos de los frailes, el maltrato no habría sido una de las principales causas de la despoblación de los indios, resultado en gran parte de las periódicas enfermedades epidémicas.[4] Después de todo, Tlaxcala como aliada de los conquistadores había quedado exenta del tributo y de las levas de trabajo y, sin embargo, había sufrido casi la misma pérdida de población.

En tanto Gómez de Cervantes presentaba sus argumentos en una prosa fría y concisa, Baltazar Dorantes de Carranza, en su *Sumaria relación de las cosas de Nueva España* (1604), invocaba la poesía y la retórica a favor de la causa criolla. El propósito de su memorial era ofrecer una lista completa de los conquistadores de México, junto con una descripción de sus descendientes. Los hechos eran dramáticos. De los 1 326 conquistadores originales sólo habían surgido 196 familias, que en 1604 comprendían aproximadamente 934 miembros varones, que cubrían cuatro generaciones. Obviamente, este cuadro no incluía a los hombres que se habían ido a otras provincias o habían regresado a España para establecerse en la Península. Lo que la lista ponía en claro era que, aun cuando algunas familias habían adquirido gran riqueza, muchas subsistían en modestísimas circunstancias: su posición aún era sostenida por los ingresos de sus encomiendas. Sin embargo, en contraste con Gómez de Cervantes, Carranza reconocía que "para el repartimiento y perpetuidad de los indios está cerrada la puerta y perdida la esperanza". Lo único que podía esperarse era la extensión de las encomiendas por una cuarta generación antes de su confiscación final por la Corona. La

principal esperanza de los criollos, declaraba, estaba en los cargos públicos, especialmente en nombramientos de corregidores.[5] En realidad, un propósito de su cuadro de familia era permitir a los virreyes distinguir entre los descendientes legítimos y los ilegítimos de los conquistadores: estos últimos serían excluidos de tales cargos, especialmente porque muchos eran mestizos.

Como muchos otros criollos de ese periodo, Carranza lamentó el rápido enriquecimiento de los inmigrantes llegados de España, pues su monopolio comercial les procuraba a la vez riquezas y honores. Observó con sorna que el español más pobre a su llegada al Nuevo Mundo se daba aires de noble y reclamaba preferencia sobre los criollos; y citó los versos de Mateo Rosas de Oquendo, poeta peruano, en el sentido de que hombres que en un tiempo habían vendido baratijas y alfileres en las calles eran ahora tan ricos como los Fúcar, los príncipes mercaderes alemanes, y recibían títulos de nobleza. La amarga sensación de desplazamiento, para no decir de desheredamiento que tal espectáculo provocaba entre los descendientes de los conquistadores fue expresado por Carranza en una apasionada retórica cuando exclamó: "Oh Indias: madre de extraños, abrigo de forajidos y delincuentes, patria común a los innaturales, dulce beso y de paz a los recién venidos […] madrastra de vuestros hijos y destierro de vuestros naturales, azote de los propios […]"[6] En realidad, la incapacidad de los conquistadores para obtener de la Corona el gobierno práctico de los países que habían luchado por poseer dejaba a sus hijos y herederos expuestos a la competencia de los funcionarios reales y de las nuevas oleadas de colonos. De este modo, las quejas de los criollos iban dirigidas a la Corona y en contra de los recientes inmigrantes de España, sentimientos que recibieron lapidaria expresión del cronista peruano Antonio de la Calancha, quien afirmó que "los nacidos en ella [Perú] son peregrinos en su patria; los advenedizos son los herederos de sus honras". El criollo era un Jacob americano, despojado de su primogenitura por un Esaú peninsular.[7]

No contento con expresar las quejas de su clase, Carranza también ofreció reflexiones sobre la historia de los indios de su país y citó versos de una epopeya inconclusa sobre la Conquista, escrita por el poeta criollo Francisco de Terrazas. Además, citó secciones de la *Apologética historia sumaria* de Las Casas, empleando sin duda el ejemplar depositado en el convento dominico de la ciudad de México. En este caso, lo notable es el orgullo con que Carranza describió la grandeza de México-Tenochtitlan, ciudad fundada en 1318, y que, a la llegada de los españoles, incluía más de 50 000 casas o, calculaba Carranza, más de un millón de habitantes. Añadía: "Hallamos todas estas tierras universalmente tan llenas de gente, que en todo el mundo parece que nunca se vio ni halló tierra ni tanto poblado ni donde más el linaje humano se multiplique". Tal era un aumento, afirmaba Carranza, que en gran parte se derivaba de la simple clemencia del clima, visión del Nuevo Mundo que tomó de Las Casas.[8]

Aunque fuera hijo de conquistador —su padre había acompañado a Núñez Cabeza de Vaca en su peregrinación por la América del Norte—, Carranza mostró un enfoque ambiguo a la

Conquista, y esta ambigüedad había de caracterizar muchas evaluaciones que los criollos harían del hecho. Desde luego, saludó a Cortés como un segundo César y citó un pasaje de Terrazas en que el conquistador es aclamado a la manera franciscana, como otro Moisés. Pero también hizo eco a la queja de Bernal Díaz de que, aunque Cortés no tardó en enriquecerse, en cambio descuidó los intereses de sus hombres. Además, reprochaba a los conquistadores su crueldad para con los indios, especialmente las matanzas de Cholula y de Tenochtitlan y de la fiesta de Huitzilopochtli, señalando a Pedro de Alvarado como "cruel, áspero y codicioso". Por contraste, elogiaba a Cuauhtémoc como "hombre valerosísimo". Aunque aceptara la versión de Gómara de que Santiago y la Virgen María habían aparecido en batalla para ayudar a los españoles, lamentó la pérdida de vidas indígenas, calculando que cerca de 40 000 naturales habían perecido durante el sitio final de Tenochtitlan. Exclamaba: "predicar Evangelio con la espada en la mano y derramando sangre, es cosa temerosa". En realidad, ¿no podían explicarse en parte la decadencia del destino y las familias de los conquistadores por castigo divino, por sus participaciones en tales hechos? Las tierras y los bienes arrebatados a los indios no habían resultado de valor duradero, ya que "bienes así adquiridos, todos se deshacen como el humo y como la sal en el agua".[9] Lo que aquí encontramos es el testimonio de un distanciamiento emocional de los criollos ante la conquista, rechazo compensado por una creciente simpatía hacia los indios. Así, el legado de Las Casas llevó a cronistas criollos como Dávila Padilla y Dorantes de Carranza a cuestionar la justicia de la conquista y a afirmar que la sociedad colonial vivía bajo la maldición del Cielo.

Si las solicitudes de una renovación de las encomiendas provocaron toda una serie de reflexiones generales sobre el estado de la sociedad colonial, la creciente lucha por el dominio de las órdenes mendicantes, por entonces en su apogeo, produjo una serie de acusaciones y contraafirmaciones que gravemente envenenaron las relaciones entre los españoles de Europa y los de América. En su biografía de Mendieta, Torquemada incluyó una carta en que su ya viejo mentor había propuesto el establecimiento de una hermandad dentro de la Provincia, todos cuyos miembros jurarían votar, en todas las elecciones a los cargos, sin prejuicios respecto del origen de los candidatos, sin tomar en cuenta si habían profesado sus votos en España o en México, o si habían nacido en Europa o en el Nuevo Mundo. Lo que no mencionó fue que en 1574 Mendieta había advertido que "cuando la religión de San Francisco en Indias dejase de ser cebada con frailes de España sería cosa perdida". Lo preocupante era que los españoles que profesaban en México por lo general tenían conexiones de familias y parientes viviendo en el país, por lo que ya no eran libres de defender a los indios obstaculizados por los intereses temporales de la comunidad de los colonos. En cuanto a los criollos, como se les llamaba a los españoles nacidos en las Indias, algunos eran aptos para el sacerdocio, pero "la mayor parte toman del natural y costumbres de los indios, como nacidos en los mismos climas y criados entre ellos", por lo que manifiestamente eran ineptos para la vida religiosa y la ordenación. En este contexto, debemos recordar que Sahagún, ya entrado en

años, había achacado la corrupción de los criollos al clima y a las constelaciones celestes, observando que "los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son […]" Añadiendo que era "gente, así española como india, que es intolerable de regir y pesadísima de salvar".[10] Tan ruda franqueza no fue del agrado de Torquemada, especialmente porque él mismo era un español que había ingresado en la orden en México. Además, durante su vida, los franciscanos de la Nueva España se habían dividido nada menos que en tres bandos, comprendiendo a los gachupines, es decir, a los frailes que habían nacido o profesado en la Península; a los "hijos de la provincia", hombres nacidos en España pero que habían profesado en México, y a los criollos, algunos de los cuales en realidad eran mestizos, aunque con categoría de españoles. La formación de estos bandos se derivó de la decisión, adoptada durante el decenio de 1570 por el comisario general de la Nueva España, de admitir novicios reclutados localmente para que hubiese suficientes sacerdotes para las parroquias que estaban bajo el dominio de los franciscanos. El resultado fue un notable aumento en números, que pasó de 225 frailes en 1569 a cerca de 600 al fin de siglo, 50 de los cuales habían legado a México después de prestar sus votos en España. Tan sólo en 1611 llegó un criollo a ser provincial, y sólo en 1624 se resolvió la controversia de los partidos, aunque en forma no muy satisfactoria, mediante la introducción de la "alternativa", sistema por el cual los tres bandos se alternaban en el gobierno de todos los cargos importantes de la provincia.[11] Debe notarse que Torquemada sirvió como provincial en 1614-1617, y sufrió considerablemente por los efectos de esta pugna interna.

En 1612 apareció una nota en un libro muy leído, escrito por el dominico Juan de la Puente, que rotundamente declaraba que "influye el cielo de la América, inconstancia, lascivia y mentira: vicios propios de los indios, y la constelación los hará propios de los españoles que allá se criaren y nacieren". No todos los europeos estaban de acuerdo con estas opiniones y en México aparecieron no menos de tres obras escritas, respectivamente, por un ingeniero alemán y por dos médicos españoles, que ofrecieron una evaluación positiva del carácter y la inteligencia de los criollos. Empleando el sistema, entonces en vigor, de humores y el principio del determinismo astrológico, fijado por Hipócrates y por Aristóteles, Enrico Martínez y Diego Cisneros convinieron en que los criollos diferían de los españoles en que la disposición colérica de sus antepasados peninsulares se volvía más tratable gracias al benigno clima en que se criaban. "Que la región hace los hombres templados, de agudos ingenios, y aparejados y perfectos para las ciencias."[12]

Pese a toda esta serie de textos médicos y astrológicos, las indignadas afirmaciones de los cronistas criollos indican que la denigración de sus talentos y su carácter continuó, espoleada como decía Solórzano, por el conflicto de partidos dentro de los claustros de los mendicantes. En su crónica de los frailes agustinos de la Nueva España, publicada en 1624, Juan de Grijalva, originario de Colima, trató, una vez más, de exaltar la conquista espiritual, afirmando que ahora los indios eran notables por su devoción a la fe católica. Huelga decir

que se explayó sobre el papel de su propia orden en esta conversión, y en particular se centró en fray Alonso de la Veracruz, discípulo de Las Casas y profundo teólogo que había ocupado un lugar sobresaliente en la defensa de los privilegios de los mendicantes. Al mismo tiempo, lamentaba, un tanto extrañamente, la ausencia de historias de la Conquista, afirmando que el recuerdo de Cortés casi se había borrado. En realidad, se preguntaba si alguna oculta maldición había caído sobre la Nueva España, alguna estrella maligna que determinaba el curso de los acontecimientos: "No sé qué estrella influye en esta miserable tierra". Yendo más al grano, censuraba a aquellos españoles que llegaban a México a buscar fortuna y a disfrutar de honores, para después calumniar el carácter y el buen nombre de sus habitantes, sólo añorando retornar a la Península. De su propia "nación", es decir, de los españoles nacidos en México, escribió: "Generalmente hablando son los ingenios tan vivos que a los once o doce años leen los muchachos, escriben, cuentan, saben latín y hacen versos, como los hombres de Italia; de catorce a quince años se gradúan en artes [...]" La Universidad de México, donde el profesorado y los estudiantes eran en su mayoría criollos, podía codearse con las más ilustres de Europa; y sin embargo, exclamaba, "al cabo de tantas experiencias pregunten si hablamos en castellano o en indio, los nacidos en esta tierra. Las iglesias están llenas de obispos y prebendos criollos; las religiones, de prelados; las audiencias, de oidores; las provincias, de gobernadores, que con gran juicio y cabeza las gobiernan; y con todo se duda si somos capaces".[13] En estas indignadas afirmaciones, escritas por un cronista que había participado en la lucha dentro de su propia orden por obtener la elección de los criollos a los altos cargos, podemos observar el amargo resentimiento engendrado por un sistema colonial que negaba a la élite mexicana su derecho de primogenitura en la Iglesia y el Estado.

Aunque en 1607 la Corona española sancionó la cesión de encomiendas hasta la cuarta generación, en general su respuesta a las aspiraciones y quejas de los criollos fue indiferente. Las razones de esta cautela fueron puestas en claro por varios virreyes. Ya desde el decenio de 1570, Martín Enríquez informó que aunque el rey había ordenado que se diese preferencia a los hijos y descendientes de los conquistadores en todos los nombramientos para cargos públicos, en la práctica muchos de ellos habían resultado indignos de confianza. También así, en 1605, el marqués de Montesclaros observó que aunque "corre voz que forzoso han de ser corregidores y administradores de justicia sólo los descendientes de conquistadores", tales criollos por lo general no eran aptos para los altos cargos. Después de todo, muchos de los aventureros que habían llegado a México eran de origen artesanal o campesino; más aún, ya que pocas españolas habían llegado en los primeros años de la colonización, muchos de aquellos hombres tenían hijos que eran mestizos o mulatos, y como tales quedaban descalificados de los altos cargos. Con sentimientos, no es de sorprender que la mayoría de los virreyes empleasen sus considerables facultades para ayudar a su propia familia oficial, o bien que nombraran magistrados entre el círculo relativamente pequeño de la aristocracia criolla.[14]

Subrayar el carácter amargamente negativo del patriotismo criollo a comienzos del siglo XVII no es más que narrar una parte de la historia. La publicación de la *Monarquía indiana* de Torquemada aumentó inconmensurablemente la conciencia de la élite de que la capital no era simplemente una ciudad española sino que poseía una extensa historia que se remontaba hasta el comienzo del siglo XIV. No se necesitaba ser estudioso de la historia para enorgullecerse por las grandezas de Tenochtitlan. Por consiguiente, casi desde el principio, los criollos parecen haber aceptado la secuencia precolombina como parte integral de la historia de su patria. Al mismo tiempo, mostraban un continuado orgullo en la grandeza y la opulencia del México contemporáneo, fijándose en los numerosos conventos, colegios e iglesias que dominaban su panorama. La retórica empleada para celebrar tales sectores urbanos debió mucho a los humanistas españoles del siglo XVI, que habían cantado las glorias de Sevilla, por entonces la auténtica metrópoli de las Indias. Sevilla, que en un tiempo fue la ciudad fronteriza, tan mora y judía como española, era presentada como una nueva Roma, como el emporio universal del comercio. La exagerada hipérbole de esta retórica encontró inmediato eco en las Indias, donde fue empleada para celebrar las ciudades de Lima y de México en una vena de patriotismo cívico que parecía libre de las asociaciones republicanas de su equivalente italiana. En 1623, el poeta criollo Arias de Villalobos celebró la llegada de un nuevo virrey a la capital con esta invocación de México:

> Roma del Nuevo Mundo, en siglo de oro,
> Venecia en plata, y en riqueza, Tiro;
> Corinto en artificio; Cairo en giro;
> En ciencia, Atenas; Tebas en tesoro;
> En ti, nueva ciudad de Carlos Quinto;
> Hallo nueva Venecia, Atenas nueva.

Con mucho el ejemplo más distinguido de este género ditirámbico fue compuesto por un clérigo emigrado, Bernardo de Balbuena, quien en su *Grandeza mexicana* (1604) cantó en armoniosos versos la belleza de las mujeres de la ciudad, el brío y elegancia de sus jinetes, el esplendor de sus iglesias y conventos, la santidad de sus religiosos, y la sabiduría y prudencia de sus magistrados. La ciudad isleña, elevándose entre las aguas del lago, rodeada por montañas, cubierta toda por jardines y árboles, iluminando su panorama por el aire transparente de su cielo siempre azul, pasaba un año en “primavera eterna”, y sus felices habitantes en lo que Balbuena llamó “este paraíso mexicano”.[15] Allí en realidad, había imágenes más poderosas y evocadoras que las comparaciones con las marchitas glorias de Europa, imágenes destinadas a captar la imaginación de los futuros poetas mexicanos.

II

No todos los españoles de América con talento ingresaban en el sacerdocio, y aún menos se pasaban la vida lamentando la decadencia de su clase. Fuera del estrecho ámbito de las capitales virreinales, las provincias y fronteras del imperio ofrecían oportunidades de mejora y de empresa, y sostenían una vida social que a veces era decididamente turbulenta. En los abiertos ámbitos de las fronteras septentrionales de la Nueva España, los hijos criollos de los primeros colonos y conquistadores mantenían el espíritu marcial y emprendedor de sus padres. De este modo, la expedición que se lanzó en 1598 a conquistar y "pacificar" Nuevo México fue encabezada por Juan de Oñate, hijo (nacido en América) de un destacado conquistador y minero de Zacatecas, cuya mujer descendía de la unión entre Hernán Cortés y una hija de Moctezuma. En aquel caso, las atrocidades que acompañaron la subyugación de los indios pueblos de Nuevo México demostraron que los criollos de la Nueva España tenían vicios y virtudes muy similares a los de sus antepasados europeos. Al mismo tiempo, la expedición fue celebrada por Gaspar Pérez de Villagra, originario de Puebla, quien en tediosos versos trató de conquistar fama como un Ercilla mexicano: sus hazañas militares serían comparables con sus logros literarios, sus manos serían tan aptas para la "lanza como para la pluma".[16]

De manera similar, el principal cronista del Nuevo Reino de Granada, Juan Rodríguez Freyle (1566-1642), originario de Santa Fe de Bogotá, mostró poca inquina contra los inmigrantes peninsulares y poca preocupación por el destino de la población indígena. En realidad, declaró que esta última estaba integrada por "bárbaros sin ley ni conocimiento de Dios", gobernada por jefes tan ebrios como crueles, su religión y su sociedad gobernadas por el demonio. Por lo demás, Freyle hizo un relato sumario de la inicial conquista española y una breve historia de siguientes gobernadores, haciendo pausa tan sólo para señalar la década de 1590 como rompimiento en el desarrollo de su país, cuando la busca de nuevos ingresos por la Corona causó la fijación de nuevos impuestos, y alentó a sus gobernadores a ensanchar la esfera de sus peculados. Pero también observó que para el decenio de 1620, casi todos los canónigos de la catedral eran criollos, y que varios de los oidores de la Audiencia eran graduados de San Marcos en Lima. Como en el caso de Salinas, la notable carrera de Fernando Arias de Ugarte, hijo de una distinguida familia de Bogotá, que se había ido a España a realizar sus estudios a la edad de 15 años, era motivo de gran orgullo.[17]

Rodríguez Freyle, una narrador nato, permitió que su pluma divagara lejos de las secas anotaciones de los anales históricos, en busca de cuentos de intriga y pasión, de incidentes que habían animado la vida, por lo demás monótona, de una capital provinciana. *El carnero,* como se tituló su crónica, trata de temas de honor, amor y celos, temas que dominaban el teatro español de la época. A Freyle lo obsesionaban las terribles tentaciones causadas por la belleza de las mujeres, fuente de toda confusión humana desde la caída de Adán. En asombrosa afirmación, exclamó que "quien comúnmente manda al mundo son las mujeres",

pues por medio de sus consejos, exhortaciones e intrigas, esposas y mancebas gobernaban a los hombres que ocupaban puestos de mando. Al mismo tiempo, su belleza y sus pasiones eran causa de incontables delitos y querellas. “Peligrosa cosa es tener la mujer hermosa”, advertía, sólo para añadir entonces, “y muy enfadosa tenerla fea”. Contra las mentiras y la calumnia, contra las hablillas habituales en la sociedad provinciana, no había defensa. Como prueba de estas observaciones, Freyle narraba toda una serie de cuentos dramáticos, de cómo un marido celoso mató a su mujer con su amante en el lecho, de cómo una mujer bella y maligna había hecho asesinar a dos maridos en sucesión; de un hombre que mató a su hermana por deshonrar su nombre, etc.[18] Era éste un nuevo género de crónica, en que los crímenes de pasión y de honor desplazaban los habituales intereses de los patriotas criollos, género familiar a los lectores de Ricardo Palma, cuentista peruano del siglo XIX, y género que a veces se encuentra aun en los relatos de Gabriel García Márquez. Huelga decir que aunque Freyle iluminó un lado de la sociedad colonial que habían dejado intactos los clérigos cronistas, no es fácil establecer la frontera que separa el hecho de la ficción en *El carnero*.

Sin embargo, la más picante de estas tempranas crónicas criollas fue escrita por un soldado chileno, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1608-1680), quien hacia el fin de una vida llena de altibajos e incidentes, se puso a narrar sus recuerdos de 1629, cuando pasó siete meses prisionero de los araucanos. Su crónica, intitulada *El feliz cautivero* (1673) cobró mayor peso, si bien perdió parte de su amenidad, por la interpolación de intensas disquisiciones sobre las causas de las guerras indias en Chile, todo ello salpicado de imprecaciones contra el mal gobierno y de lamentos por su propia ruina y falta de reconocimiento. Hijo de un distinguido soldado español que pasó 40 años en Chile combatiendo a los indios, el propio Pineda llegó a ser maestro de campo, o general, y pasó la mayor parte de su carrrera en las fronteras, sirviendo como corregidor de Concepción. Tales fueron las vicisitudes de su vida que en la gran rebelión indígena de 1653 perdió casi toda su fortuna; sus estancias y su encomienda quedaron devastadas. En 1670 fue a Lima, en busca de recompensa por más de 30 años de servicio, sólo para “hallarme hoy al cabo de mis años, por tierras extrañas, buscando algún alivio y descanso a la vejez […] En una tierra y gobierno adonde se cierran las puertas de las comunidades a los pobres dignos y merecedores de ellas”. En su exordio, Pineda declaró que había decidido escribir en un estilo sencillo, basando su relato en “verdaderas experiencias”, en lugar de tratar de imitar “estilos tan cultos y levantados como los que hoy se acostumbran en el lenguaje”. Tal declaración no debe interpretarse como la ingenuidad de un soldado, pues Pineda fue educado por jesuitas, leía latín y conocía una vasta serie de autores, incluyendo doctos comentarios bíblicos y ciertas doctrinas de santo Tomás de Aquino.[19]

Pocas escenas de la literatura colonial son más memorables y divertidas que el cuadro que Pineda pintó de sí mismo, alojado por un bondadoso indígena en un gallinero para no caer en manos de un cacique ebrio que había jurado matarlo. El joven criollo, apenas llegado a la

mayoría de edad, pasó la noche en el gallinero oyendo los gritos de los indios, no atreviéndose a moverse por temor a causar una conmoción entre las gallinas “en aquel gallinero adonde por una parte el agua, el viento y frío me molestaban, y por otra el estiércol de las gallinas que sobre mi cabeza muy de ordinario caía”. Generalmente bien tratado por sus captores, que tenían motivos para estar agradecidos a su padre, Pineda narró un incidente terrorífico en que presenció la ejecución de un prisionero español: los caciques reunidos bebieron la sangre del corazón del hombre, que le habían arrancado del cuerpo. Asimismo, describió a un curandero, especie de chamán aborigen, que parecía un verdadero Lucifer, con su largo cabello y su rostro sombrío y sucio, que inspiraba temor. Además, a cada momento había de estar en guardia, ya que varios caciques deseaban su muerte. En las rondas de fiestas, en que la embriaguez era la regla, había que tener cuidado para evitar a las jóvenes desenvueltas que libremente ofrecían sus caricias al joven criollo, pues cualquier situación podía conducir fácilmente a celos y querellas. En todo caso, como buen cristiano, afirma, deploró la promiscuidad y las relaciones ilícitas. Su mayor tentación llegó cuando le ofrecieron como mujer a la bella hija mestiza de un cacique amigo suyo, hijo de una española capturada. En toda la narración hay una deliciosa vivacidad y un retrato íntimo y afectuoso de la vida y el carácter de los indios, que son raros en las crónicas coloniales; los naturales de Chile son presentados como seres humanos con los mismos sentimientos que los españoles, en lugar de desdeñarlos como idólatras y salvajes.[20]

Tampoco Pineda dejó de sacar las conclusiones apropiadas de su experiencia como prisionero, pues abiertamente elogió a los indios por su “generosidad de ánimo, pecho noble, e ilustre sangre y un natural discursivo, regido y encaminado de un entendimiento vivo y cultivado”. En muchos aspectos se les podía comparar favorablemente con los españoles, pues, en contraste con sus adversarios, se podía confiar en su palabra y a menudo trataban bien a sus prisioneros, o les daban una muerte rápida, en lugar de poner a los hombres en cadenas. Aparte de sus borracheras, vivían en forma dura y abstemia; los hombres se preparaban, desde la niñez, para la práctica de las armas. De hecho, al estallar la guerra, los hombres se abstenían de todo contacto físico con sus mujeres, para fortalecer más su espíritu. y mediante bravas hazañas en la guerra, los combatientes se ganaban una reputación; todos sus caciques eran jefes que se habían distinguido en el campo de batalla. A Pineda, este tipo de virtud bárbara le recordó la de los primeros romanos o la de los hijos de Israel en la edad de los Jueces. Además, los naturales estaban lejos de ser empedernidos paganos, hostiles a la fe cristiana, pues durante su cautiverio Pineda enseñó a los hijos de caciques con quienes estuvo la doctrina cristiana y plegarias, y de hecho bautizó a un joven amigo poco antes de su muerte. Si se explicaba el Evangelio en la lengua india, pacíficamente y sin recriminaciones ni violencia, a menudo se encontraba una fácil aceptación. Pineda concluyó que, puesto que santo Tomás enseñaba que la fe era don gratuito de Dios, era claro que el Espíritu Santo se hallaba presente entre los indios, inclinando sus espíritus y sus corazones a aceptar el Evangelio

cristiano.[21]

El reverso de este elogio a la virtud india fue una acerba condenación del vicio español. En varias ocasiones durante su cautiverio Pineda interrogó a jefes ya avejentados sobre la causa de sus constantes guerras contra los colonos europeos, sólo para recibir siempre la misma respuesta. Eran la crueldad y opresión de los españoles las que habían causado el primer gran levantamiento contra Pedro de Valdivia durante el decenio de 1550, y habían vuelto a causar la rebelión del decenio de 1590. Los indios, inicialmente distribuidos en encomiendas, habían sido obligados a trabajar como perros, se había hecho burla de sus jefes, sus mujeres habían sido violadas o empleadas como sirvientas sometidas a malos tratos, y sus hijos a veces habían sido aprisionados y vendidos como esclavos; se había enviado a algunos a Lima. Acostumbrados como lo estaban a la libertad, criados desde su juventud como guerreros, los araucanos se habían rebelado para liberarse de sus opresores. Y en este periodo, tampoco la Iglesia había tratado de ayudar a los naturales, pues los sacerdotes olvidaban enseñar todo, aparte de las plegarias más elementales y a veces eran culpables de corromper a mujeres indias. En toda esta secuencia ya familiar, Pineda percibía la determinante influencia de la codicia, mismo vicio que Las Casas y Oviedo se habían unido para condenar.[22]

Y no fueron sólo los crímenes del siglo anterior los que Pineda fustigó en los discursos de los jefes araucanos. En su propia época, no era raro que fueran arrancados los hijos de indios “pacificados”, y vendidos como esclavos. De hecho, la mayoría de los gobernantes que habían regido Chile durante su vida habían permitido que sus lugartenientes hicieran depredaciones a través de su frontera, prácticamente sin otro propósito que la venta de esclavos. Si la iniciativa de Luis de Valdivia, provincial de los jesuitas, de enviar una misión a territorio indio para buscar la conversión pacífica de los naturales, había terminado en el martirio de dos sacerdotes, ello era porque Ancanamón, el jefe en cuyos dominios se aventuraron, se enfureció por la traición del intérprete español que huyó con sus mujeres. En un pasaje enconadamente discutido, Pineda recordó que, según santo Tomás, la guerra se justificaba cuando era sancionada por la autoridad del príncipe; cuando tenía una causa justa, es decir, cuando se entablaba en defensa de la libertad o para castigar crímenes; y cuando tenía en vista un objetivo justo. Ninguna de estas condiciones podían emplearse para justificar las acciones de los españoles en Chile. Si había motivo para la guerra, la justicia estaba enteramente del lado de los indios, pues habían combatido por defender su libertad y liberarse de la tiranía española. “No hay nación en el mundo que tanto estime y ame el suelo donde nace, como ésta de Chile.” Aunque Pineda no citó a Las Casas, la influencia del gran defensor de los indios, transmitida por las enseñanzas del jesuita Valdivia, era obvia en estas radicales conclusiones.[23]

No contento con condenar la política de España hacia los indios, Pineda atribuyó la ruina de Chile a su gobierno por hombres de Europa que llegaban a enriquecerse a costa de sus

súbditos. ¿Qué mayor mal podía haber para los "hijos de la patria" que ser gobernados por "enemigos conocidos de la patria, los advenedizos y forasteros"? Sin embargo, al plantear esta ya familiar queja de los criollos, Pineda hizo sonar una rara nota conciliatoria al declarar que abominaba toda querella entre padres e hijos; que honraba a su propio padre y explicaba que "yo por hijo de la patria tengo, y por tales reputo a los que están perpetuados ya con mujeres, hijos, casas y hacienda, y con suficientes experiencias de veinte y treinta años de servicios personales en esta guerra". Como estaban las cosas, los gobernadores no equipaban ni mantenían las fuerzas de la frontera al nivel necesario. Los subsidios enviados desde Lima servían para enriquecer a funcionarios del tesoro o para corromper a militares, a quienes los gobernadores escogían entre su propio séquito. Los soldados a menudo se apoderaban de caballos de las estancias privadas, con pretexto de la guerra; los robos eran condonados por los gobernadores que invocaban el malévolo principio de la "razón de Estado". El resultado de esta omnipresente corrupción era que los soldados veteranos caían en el olvido, y en cambio se favorecía a mercaderes y abogados. Los nobles criollos estaban "arrinconados y abatidos", y demasiado pobres para comprar cargos: se sentían mortificados al observar a simples mercaderes aprovechar su riqueza para volverse concejales y magistrados, abusando de estos honores para oprimir y robar más a los pobres. Más allá de este ámbito se encontraba la Audiencia y sus juristas, que también conspiraban para corromper el país; Pineda concluía que en "esa muchedumbre de consejos, audiencias y tribunales está la perdición y total ruina de nuestros reinos". Fue este predominio de los castellanos en Chile el que condujo a las dos desastrosas expediciones que desencadenaron el levantamiento indígena general de 1653, que amenazó con hacer retroceder a los españoles a los suburbios de Santiago y que costó a Pineda su encomienda y sus estancias. En aquel punto, el gobernador se vio obligado a ascender a soldados criollos, hombres con larga experiencia de la frontera, para salvar la situación.[24]

Además de condenar el hecho de que la Corona dependiera de españoles peninsulares para gobernar Chile, Pineda también enunció ciertos principios generales de gobierno. Citando el conocido escrito de Baldo sobre la tiranía, observó que mientras el verdadero príncipe busca el bienestar de sus súbditos, los gobernantes de Chile habían actuado como tiranos, ya que el lucro personal era su objetivo único. Se basó en los comentarios bíblicos de Gaspar de Villarroel, el arzobispo criollo de Charcas, y de Francisco de Mendoza, jesuita portugués, para comparar ciertos gobernantes con el rey Achab de Israel. ¿No ofrecía la Biblia ejemplos de profetas que se habían opuesto a sus reyes en nombre de la justicia? Después de todo, "la ley es la verdadera reina […] a la razón, a la justicia y las establecidas leyes, contra cuyo poder toda la majestad de los príncipes y reyes soberanos no tiene fuerza, dominio ni mando". Los reyes eran los pastores de su pueblo, dioses terrenales; pero si la justicia estaba ausente, y oprimidos los pobres, entonces, ¿qué era un reino, sino, como lo declaraba san Agustín, "un depósito de ladrones"? ¿No había, preguntaba Pineda, un predicador que denunciara la tiranía

de los gobernantes de Chile, que llamara la atención del rey hacia la ruina de las fronteras? "¿Hay algún profeta entre nosotros que dé voces?"[25]

III

Muchos descendientes de los conquistadores se sintieron más irritados que alentados por la denuncia, hecha por Las Casas, de los hombres cuyo valor en combate había ganado a España el Nuevo Mundo. El tataranieto de Bernal Díaz del Castillo (nada menos) atacó enconadamente la *Brevísima relación* como burda calumnia que había manchado el honor y la fama de los conquistadores, alentado a los indios a la rebelión, y que había sido citada por extranjeros para justificar sus ataques a las posesiones españolas. Tan grandes habían sido la confusión y el resentimiento por la promulgación de las Nuevas Leyes que "ardía la América". En su prolija crónica del reino de Guatemala, intitulada *Recordación florida* (1695), Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1642-1699) se basó en la tradición local para afirmar que Las Casas siempre había estado en movimiento, "sin estar de asiento en alguna de estas partes", y que, siendo obispo de Chiapa, había ofendido a todos por el "estilo seco, lleno de severidad y de aspereza con que trataba a cuantos le buscaban". Hasta había reñido con Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala, prelado célebre por su celo pastoral, que le había ayudado en sus primeras empresas misioneras.[26] Si Fuentes se indignaba tanto al describir hechos que habían ocurrido casi un siglo antes de su nacimiento, era porque la carrera de Las Casas había sido amplificada por fray Antonio de Remesal (1570-1619) en su crónica de la Provincia dominica de Chiapa y Guatemala, publicada con el presuntuoso título de *Historia general de las Indias Occidentales* (1619). La situación empeoraba por la ausencia de toda otra historia sobre la fundación de Guatemala, ya que los conquistadores de tal reino no habían escrito o publicado ningún relato de sus batallas y asentamientos. Remesal, dominico de España que había estudiado los manuscritos de Las Casas en Valladolid, audazmente contrastó las virtudes proféticas del obispo de Chiapa con los crímenes y las injusticias de Pedro de Alvarado y sus seguidores. Para dar a su patria una fundación honorable y gloriosa y para refutar la autoridad de Remesal, Fuentes compuso su crónica, revisando minuciosamente los archivos de la ciudad en busca de cédulas imperiales y tempranas ordenanzas. Con este fin embelleció su obra con vivas descripciones de batallas, y saludó a Alvarado como un Hércules español y, respecto de sus leyes prudentes y justas, como un verdadero Numa. Como tantos otros cronistas, citó todo el texto de la donación papal y, más extrañamente, el "requerimiento", como prueba de que "el único y principal fin del descubrimiento, conquista y reducción de estos reinos de las Indias fuese […] el establecimiento de nuestra santa fe católica entre las gentes que los habitan […]" Fuentes, regidor de ciudad, ex alcalde mayor de Soconusco, y rico terrateniente, que por ambos lados

de su familia descendía de conquistadores y magistrados, expresaba aquí la creencia común entre el élite criolla de que su sociedad se derivaba de un designio providencial y, por tanto, se basaba en un mandato del Cielo a la monarquía católica.[27]

La defensa de los conquistadores no entrañaba ningún desdén de las realizaciones culturales de los indios de Guatemala, pues Fuentes notaba el número de estelas que podían encontrarse en Atitlán, impresionantes columnas rematadas con cabezas esculpidas, elaboradamente escritas con glifos que, según afirmaba, conmemoraban las grandes hazañas y conquistas de los monarcas indígenas. Sin embargo, más impresionante era la ciudad de Copán, donde las ruinas de sus pirámides, grandes plazas, templos y estelas ofrecían convincente testimonio de la calidad de la civilización maya. De hecho, tan magníficos eran sus restos esculpidos, que muchos visitantes pensaban que los habían construido cartagineses, o bien, "españoles de antaño", pero Fuentes se burlaba de todas las teorías —que García y Pinelo habían considerado verosímiles— y categóricamente afirmaba que los monumentos eran "obra de los indios". Sobre la discutida cuestión del origen de los naturales del Nuevo Mundo, afirmaba haber descubierto un manuscrito, escrito en 1544 por un miembro de la dinastía real de Quetzaltenango, en que decíase que los indios habían emigrado de Babilonia. Asimismo, citó un relato en quiché descubierto por fray Francisco Vázquez, en que se describía a los indios como una tribu de Israel, que habiendo escapado de Egipto con Moisés, pasó a Babilonia y no a Palestina, y luego vagabundeó lentamente a través del Asia. No se ponía en duda que los naturales de Guatemala tenían casi los mismos antepasados de los toltecas y mexicas, aunque Fuentes proclamara con resolución la independencia del reino quiché ante toda intrusión del norte. Además, aunque considerara la posibilidad de una ascendencia hebrea, jamás se interesó por insistir en los antecedentes egipcios o babilonios de las pirámides y los jeroglifos indios. En ningún sentido, como no fuese en el de la religión, podía describirse a los indios como bárbaros antes de la llegada de los españoles.[28]

En su enfoque a los indios de su época, Fuentes hizo una evaluación ambigua y hasta contradictoria: sus comentarios variaban de acuerdo con el tema en discusión. Para empezar, resueltamente negó que fueran esclavos por naturaleza, teoría, afirmó, inventada para justificar los peores excesos de gobernadores como Pedrarias. Todo el que tratara a los naturales podía atestiguar que entre ellos había hombres de talento, aptos para gobernar, dotados de prudencia y piedad, y que hablaban español y llevaban sus asuntos en forma competente. Al mismo tiempo, atestiguó su carácter ajeno, intratable, observando que "es indomable e duro el natural de los indios", y que no se dejaban afectar por castigos ni por halagos. Además, concedió que la conquista española había causado gran desorden en su sociedad y su cultura. Tanto como en México, la población había declinado precipitadamente, de modo que Quetzaltenango, que en un tiempo albergara 80 000 tributarios, ahora sólo tenía 3 000; y en Totonicapa sólo quedaban 2 030 hombres en lugar de los anteriores 52 000. Y esta dramática pérdida no podía atribuirse ni a los horrores de la conquista ni al envío de trabajadores a las plantaciones costeras, pues

la causa principal era la peste y la viruela: sus efectos eran peores aún por la adicción de los naturales al alcohol. Asimismo, la autoridad y prosperidad de la nobleza india se habían menoscabado, de modo que simples comunes dominaban ahora los cabildos, lo que llevó a Fuentes a lamentar que los naturales hubiesen perdido su anterior distinción, y ahora "son cobardes, rústicos y sin talento, sin gobierno, desaliñados, y llenos de malicia". Para explicar esta transformación, invocó la influencia de las estrellas y los planetas que gobernaban el destino de monarquías y naciones. Y este cambio no carecía de precedente o paralelo, pues los descendientes de los valerosos soldados de Alejandro no eran hoy más que siervos sometidos a los turcos otomanos.[29]

En sus comentarios sobre la religión de los indios, Fuentes se muestra igualmente ambiguo, pues aunque elogia la piedad católica de los indígenas, que reverenciaban las imágenes de los santos en sus hogares y gastaban sus exiguos recursos en la celebración de la liturgia, también los acusa de ser "supersticiosos y hechiceros". En realidad, informó que como magistrado había mandado azotar a un grupo de indios, pues habían utilizado su iglesia para ritos idólatras, y al ser descubiertos por un sacerdote, lo habían expulsado por la fuerza. Asimismo, los misioneros franciscanos recién llegados a Soconusco, encabezados por fray Antonio de Margil, habían descubierto muchas pruebas de idolatría. El hecho de que los indios a menudo hicieran ricos donativos de tierras y ganado a sus fraternidades demostraba que estaban lejos de ser víctimas de la pobreza. En realidad, Fuentes se quejó de que las plantaciones de caña de azúcar propiedad de los criollos eran amenazadas por la competencia de los trapiches indios, que producían aguardiente barato y azúcar corriente a bajos precios. Casi lo mismo podía decirse del cultivo del trigo y de la cría de ganado vacuno y lanar. Además, ya que los indios rara vez o nunca pagaban diezmos a la Iglesia sobre su producción, sus costos eran correspondientemente menores.[30] En todo esto, Fuentes atestiguó la supervivencia en Guatemala de una próspera economía indígena y una religión que se resistía a toda intrusión clerical.

El encono polémico con que Fuentes atacó a Las Casas y a Remesal se generalizó en una crítica a los dominicos de la época, cuya continuada posesión de tantas parroquias indias denunciaba, diciendo que iba "en perjuicio de los hijos de los conquistadores venidos de España". En muchos distritos, la palabra del provincial dominico tenía más peso que las órdenes del obispo, especialmente porque la autoridad de los mendicantes se aplicaba recurriendo al látigo y a la cárcel contra todo indio que se mostrara reacio. De hecho, la supremacía de los religiosos entrañaba la privación del clero secular, casi enteramente criollo, que no encontraba medios de subsistencia en el ministerio parroquial. En este contexto, Fuentes criticó a los frailes por predicar y atender a los indios en sus lenguas nativas. Mucho mejor habría sido obligarlos a aprender español, pues la supervivencia de "tan dificultosos y bárbaros idiomas" hacía que los mendicantes dedicaran al dominio de esas lenguas un tiempo y una energía que mejor se habrían aprovechado en el estudio de la teología.

Sea como fuere, sin duda era lamentable que hombres de tanta inteligencia y cultura enterraran sus talentos en los campos, viviendo entre pueblerinos ignorantes, cuya fe y lealtad eran dudosas. Si los indios hubiesen aprendido el español, habría sido posible remplazar a los frailes por curas seculares. En parte esos comentarios, inspirados por el resentimiento de los criollos contra el dominio peninsular, habían sido dejados atrás por los acontecimientos, pues Fuentes observó que en 1651 los dominicos de Guatemala habían elegido a Jacinto del Castillo, su tío, como su primer provincial criollo, y en adelante observaban la "alternativa" entre españoles de Europa y de América. Casi al mismo tiempo, los franciscanos los siguieron. Pero el nuevo sistema había necesitado grandes luchas y peticiones, y antes de su introducción, los frailes peninsulares se habían burlado de sus hermanos criollos, llamándolos *padres indios*. Era fuente de orgullo para las familias locales, declaraba Fuentes, observar que sus retoños obtenían nombramientos como priores, provinciales y hasta obispos, en especial porque "los que vienen de España" tan a menudo trataban de denigrar sus talentos, relegándolos a las parroquias rurales.[31]

Tanto como Carranza, Fuentes se vuelve elocuente al describir su patria criolla, mezclando en igual medida los elogios con los lamentos. Las ciudades capitales, afirma, eran el fundamento mismo de los reinos, pues incluían palacios y cortes, comercio y culto religioso, las armas y el gobierno. Los 8 000 ciudadanos españoles y la población india de Guatemala eran servidos por una catedral, tres parroquias, 24 iglesias, siete casas de religión y siete conventos de religiosos. Sólo en 1678, la ciudad por fin tuvo su propia universidad. Por lo demás, Fuentes se explaya hablando de las imágenes milagrosas albergadas en diversas capillas, así como del esplendor de su culto. Pero la exuberancia de sus convencionales elogios cívicos es interrumpida por la lamentación de que era cada vez más difícil encontrar hombres que actuaran como regidores. En un tiempo, los principales ciudadanos habían tratado de embellecer la ciudad y sus instituciones por medio de donativos, pero era tal la decadencia de las fortunas que "hoy parece que todos a una la van conduciendo y llevando a empellones, al precipicio y ruina total". Después de compilar una lista de los conquistadores, Fuentes exclama que sólo un puñado de sus descendientes aún figuraba en el cabildo de la ciudad, y la mayoría se ganaba una difícil subsistencia en los campos, incapaz de comprar los atuendos que necesitaba para aparecer en público. Así, la gloria de los conquistadores formaba vivo contraste con "el clamor universal de los pobres y arruinados descendientes".[32]

En contraste con muchos cronistas criollos, Fuentes no señaló a los comerciantes que emigraban en la península como villanos causantes de la decadencia de su clase. En cambio, volvió a la inicial dificultad de muchos conquistadores para obtener encomiendas y a la ulterior incapacidad de los encomenderos para obtener la perpetuidad de su tenencia, observando que desde 1643, Guatemala había podido cubrir los costos de mantener un agente en Madrid para presentar sus quejas. Además, había una marcada tendencia de cada nuevo presidente de la Audiencia a llevar consigo una extensa "familia" oficial, que por lo general

era recompensada con nombramientos de regidores, negando así a los criollos el acceso a estos puestos con frecuencia lucrativos. Luego, se habían emitido cédulas en 1662 y 1667, prohibiendo toda leva oficial de aborígenes para trabajar en las plantaciones de caña y en las minas: rudo golpe a los intereses de los terratenientes criollos. Hasta se dificultaba conseguir trabajadores para el cultivo del trigo. En realidad, el Estado colonial ofrecía, así, poca ayuda a la élite criolla en su lucha por la vida. En este contexto, Fuentes citó a Solórzano y a las recién publicadas Leyes de Indias, recordando la preferencia de que los criollos debían disfrutar en todos los nombramientos a los altos cargos en las Indias. En sorprendente metáfora, declaró que la república estaba animada por la ley y fundada en la justicia, con los diversos estados actuando en concierto, para producir una armonía social que recordara la música tocada por los diversos instrumentos de la orquesta. Sin embargo, en la práctica se quejó de los abusos de los gobernadores reales y de la dificultad de obtener atención a las quejas de los criollos en Madrid. Tal era su impresión de una decadencia que declaró que "en el mundo no hay fijeza", y luego añadió "grave dolencia de los pueblos, y aun incurable, es a mi ver, tener el rey a gran distancia".[33]

IV

A comienzos del siglo XVIII, la retórica del patriotismo criollo se había convertido en una convención ya establecida y ávidamente demostrada por los cronistas de las ciudades y provincias de reciente fundación. En su *Historia de Venezuela* (1723), José de Oviedo y Baños (1671-1738), originario de Bogotá pero que durante largo tiempo residió en Caracas, no vaciló en condenar las mortíferas incursiones encabezadas por Ambrosio de Alfinger, que habían devastado el país en implacable busca de esclavos. Tales atrocidades no eran prerrogativa de los alemanes, ya que también los primeros conquistadores españoles habían torturado a los jefes indios en su busca de oro, a menudo arrojándolos a los perros. No es que Oviedo mostrara preocupación por los indios, pues comenta que "sus costumbres en la gentilidad fueron bárbaras, sin política, gobierno ni religión". Para cuando escribió quedaban pocos indios en el área colonizada por los españoles, pues las epidemias de viruela habían completado la desolación iniciada por la Conquista. La sección más dramática de su obra trata del tristemente célebre Lope de Aguirre, quien en 1561 invadió la isla de Margarita, asesinó al gobernador y ahorcó a un fraile y a una mujer. En fluida prosa, Oviedo se basó en anteriores crónicas para narrar la extraordinaria historia de cómo una expedición, lanzada desde el Perú a explorar los territorios desconocidos de Amazonia, quedó de pronto a las órdenes de Aguirre, quien primero hizo elegir rey del Perú a Fernando de Guzmán, luego riñó con su protegido, matándolo, y por último encabezó una banda de 200 marañones, armados todos ellos con arcabuces, y los guió unas 1 500 leguas a través de las selvas hasta Trinidad. Para la

posteridad, tal vez el rasgo más notable del texto fue la carta abierta de Aguirre a Felipe II, en que el conquistador se quejaba de que sus 24 años de servicio y estrecheces en las Indias le hubiesen valido pocas recompensas o reconocimiento, especialmente porque el nuevo virrey del Perú, marqués de Cañete, se mostraba más dispuesto a ahorcar a los viejos conquistadores, por perturbadores, que a honrarlos. Aguirre, tanto como Fernández de Oviedo, denunció a los frailes que vendían por dinero los sacramentos y a los jueces y juristas que se aprovechaban de los sufrimientos de los conquistadores. Toda la riqueza de las Indias iba a parar ahora a España, donde se empleaba para ayudar al rey a reconquistar Flandes. Audazmente informó a Felipe que él y sus compañeros se habían "desnaturalizado" y por tanto debía considerárseles enemigos y no súbditos. Le advirtió que pocos reyes iban al cielo. El que Oviedo hubiese decidido imprimir este vehemente desahogo, por muy crítica que fuese su situación, fue todo un acontecimiento, pues recordó a los criollos la turbulenta historia de su país.[34] ¿Se aceleraría el pulso de algún patriota por la intensidad de este desafío a la autoridad real?

Por lo demás, Oviedo elogió la fertilidad y riqueza de Venezuela, especialmente a los valles que rodean Caracas, donde las plantaciones de cacao y de caña de azúcar ofrecían abundantes promesas de futura opulencia. Sin embargo, muchas de las ciudades costeras habían sido saqueadas por piratas franceses y holandeses, en los últimos decenios del siglo XVII. Pero fueron Caracas y sus habitantes los que atrajeron casi todos sus elogios, ya que "sus criollos son de agudos y prontos ingenios, corteses, afables y políticos, sin aquellos resabios con que la vician en los más partes de las Indias". En realidad, tan benigno era el clima que en la ciudad crecía una hermosa gente, "de espíritus bizarros y corazones briosos y tan inclinados a todo lo que es política, que hasta los negros (siendo criollos) se desdeñan de no saber leer y escribir". Las mujeres, huelga decirlo, eran hermosas, puras y devotas. Resulta saludable, al considerar este elogio cívico, recordar que por aquel periodo Caracas no era sino una pequeña población, con 1 000 españoles poseedores de casas, un obispo cuyos ingresos no pasaban de los 10 000 pesos y menos de 100 dominicos y franciscanos residentes. Sin embargo, en el curso del siglo, estaba destinada a convertirse en la dinámica capital de una rica provincia.[35]

El hecho de que la nueva prosperidad de la época de los Borbones no calmara la inquietud bélica, puede observarse claramente en *La clave del Nuevo Mundo* (1761), historia y descripción de La Habana, escrita por Martín Félix de Arrate (1701-1765), regidor de la ciudad y miembro de su aristocracia. Protegida por enormes fortificaciones, mantenida su guarnición por un subsidio anual llegado de México, La Habana se había establecido como una poderosa base naval. Su escuadrón residente de navíos de guerra era un buen disuasivo contra las depredaciones de los piratas que habían devastado las costas del Caribe una generación antes. En los años 1724-1761 el arsenal real construyó nada menos que 42 navíos, desde modestas fragatas hasta imponentes barcos de línea armados con 80 cañones. Sin embargo, todo esto había ocurrido recientemente, pues aunque la ciudad había poseído, de

tiempo atrás, una catedral, conventos mendicantes y tres conventos de monjas, su colegio jesuita sólo databa de 1724, y su universidad dominica se había fundado en 1728. La prosperidad de Cuba dependía del cultivo de la caña de azúcar y del tabaco, que luego eran embarcados a España en cantidades cada vez mayores.[36]

En su relato histórico, Arrate lamentó la desaparición de los indios cubanos, acerca de los cuales citó a Torquemada, observando que eran "de humor pacífico, dóciles y vergonzosos, muy reverentes con los superiores, y de gran habilidad y aptitud para las instrucciones de la fe". Tan brutales habían sido la conquista y la ulterior explotación que muchos habían preferido suicidarse. Su pérdida había hecho que los propietarios de las plantaciones tuvieran que depender ahora de esclavos importados, necesidad lamentable, pues aunque traer negros del África ciertamente los liberaba del demonio, el costo de su trabajo era elevado si se le comparaba con los salarios que se pagaban a los peones libres en la Nueva España. Además, había una constante fuga de capitales debida a estas compras, pues el tráfico de esclavos era controlado por extranjeros. Sin embargo, cualesquiera que fuesen los males, el desarrollo inmediato de Cuba dependía de un creciente número de esclavos africanos traídos para cultivar sus fértiles tierras.[37]

Donde Arrate hizo sonar una nota absolutamente tradicional fue en su defensa de las aptitudes de los criollos, y buscó, indignado, entre toda la bibliografía, para señalar al dominico Juan de la Puente, como el originador de las calumnias que recientemente habían sido repetidas por el deán de Alicante, Manuel Martí. ¿No se habían establecido en La Habana los retoños de algunas de las primeras familias de España? ¿No eran la inteligencia, vivacidad y belleza de sus criollos reconocidas hasta en México? Más positivamente, compiló listas de criollos que se habían distinguido como obispos y canónigos, como oidores y corregidores y como militares. De hecho, su propio hermano había muerto a temprana edad luchando por Felipe V en la batalla de Badajoz en 1708. Sin embargo, pese a sus evidentes talentos, los criollos a menudo tenían dificultades para alcanzar los altos cargos de la Iglesia y del Estado, pues los nombramientos iban a parar a españoles peninsulares que tenían influencia y a menudo parientes en los consejos del rey. Para rematar su argumento, recordó que en 1702 las muertes casi simultáneas del obispo y del gobernador de La Habana habían dejado todas las principales posiciones de mando en la ciudad en manos de criollos, hombres que en un tiempo de grandes amenazas de las fuerzas británicas se habían distinguido y mantenido firmemente la isla del lado del rey Felipe.[38] En esta queja, enérgicamente expresada, Arrate invocó a Solórzano, indicando así lo poco que el paso del tiempo había calmado la inconformidad de la élite criolla al verse excluida del gobierno de su propia patria. Tal era un tema destinado a surgir con nuevas fuerzas durante los últimos decenios del siglo XVIII.

XV. LOS ANALES DE OFIR

I

LA IDENTIDAD de Perú como Ofir, la fuente de oro de Salomón, cautivó a los grandes exegetas bíblicos de la España de finales del siglo XVI. ¿Qué podía ser más apropiado, sino que el Rey Católico que vivía en un palacio-convento, trazado siguiendo las sobrias líneas del Templo de Jerusalén, fuese sostenido por una redescubierta Ofir? Los nombres parecían ser similares, especialmente si se recurría al plural hebreo, *Puraim.* Aunque Acosta y Garcilaso habían protestado por lo absurdo de esta teoría insistiendo en que el término *Perú* se derivaba de un río del norte o hasta de un indígena, cuyo nombre los españoles erróneamente habían aplicado a todo el país, sin embargo el siempre crédulo Gregorio García se declaró en su favor, arguyendo que Perú era sinónimo de riqueza.[1] Al nivel del simbolismo patriótico, había cierta lógica en los argumentos de García, que atrajeron a algunos cronistas. ¿No se había fundado Perú sobre dos grandes ciudades, Lima y Potosí, Bizancio y Ofir, la metrópoli sagrada y las puertas del infierno, basada su grandeza en la explotación de los campesinos indios? Ningún patriota criollo del Perú parecía capaz de omitir alguna referencia a las riquezas de su país, cualquiera que fuese su tema. En el siglo XVII, los *Comentarios reales* de Garcilaso no engendraron una tradición de investigación erudita del pasado inca entre la élite de los clérigos de Lima. En cambio, el texto que más inspiró a los cronistas criollos fue el *Memorial* de Salinas, en que encontraron una ejemplar celebración de las glorias eclesiásticas de la capital y de la riqueza de sus minas. Si su apasionada acusación de los sufrimientos de los naturales no halló gran respuesta, ello fue en parte porque Lima era una ciudad costera, más africana que india en su población. Sea como fuere, su atención fue atraída por el florecimiento de la Iglesia criolla, libre de toda nostalgia de los heroicos días de la conquista espiritual, pues en Perú los indios siempre habían sido más recalcitrantes y desconfiados de las prédicas de los mendicantes que sus análogos de México. La grandeza de Lima a comienzos del siglo XVII se basaba en la prosperidad creada por el asentamiento toledano; había poco sentido de continuidad que uniera la ciudad con el Imperio inca o siquiera con la tumultuosa sociedad de los conquistadores.

II

Con mucho, la declaración más poderosa, pública y elocuente del temprano patriotismo criollo fue redactada por un franciscano del Perú, fray Buenaventura de Salinas y Córdova (1592-1653), nieto de un conquistador, quien en su *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*, escrito publicado en Lima en 1630, no sólo hizo eco con notable fidelidad a las quejas expresadas por Dorantes de Carranza y Gómez de Cervantes, sino que también se basó en Las Casas y en Guaman Poma de Ayala para elaborar una candente condenación a la explotación de los indios peruanos por los españoles. El hecho de que Salinas también celebrara las glorias eclesiásticas de su Lima contemporánea y tuviera para Pachakuti y Pizarro iguales elogios, sólo confirma la unanimidad del sentimiento que unía a los criollos de Perú y los de México; el Inca Garcilaso de la Vega era mejor guía en este contexto que Torquemada. De hecho, el *Memorial* circuló en la Nueva España y posteriores cronistas mexicanos, en particular los franciscanos Baltazar de Medina y Agustín Betancur encontrarían inspiración en su retrato del carácter criollo y en su descripción de Lima. Pero pocos fueron los otros autores coloniales que decidieron escribir con tanta franqueza como Salinas y, si lo hicieron, casi invariablemente sus obras no fueron publicadas. No está claro cómo fue posible que el *Memorial* de Salinas fuese presentado al público. Después, Salinas publicó sermones en que a la vez se quejó de que los descendientes de los conquistadores hubiesen sido privados de sus encomiendas y atacó el maltrato dado a los indios. Sus sermones hicieron que fuera denunciado a la Corona. En 1637, fue enviado a Europa a defender la canonización de Francisco de Solano, misionero franciscano en el Perú: una vez en España se le dieron estrictas órdenes, prohibiendo su reforma a Lima. En cambio, pasó el tiempo en Italia, parte de él en Roma, donde defendió contra la condenación papal las obras de Juan de Solórzano, principal jurista colonial. En 1648, Salinas fue enviado a la Nueva España como comisario general de las provincias franciscanas de ese virreinato, lo que aprovechó para favorecer las pretensiones de los criollos a los altos cargos. En la época de su muerte, estaba a punto de retornar a Perú como obispo de Arequipa. Hijo de un secretario virreinal, Salinas actuó como paje del virrey Luis de Velasco en Lima, y luego trabajó en el secretariado virreinal hasta la edad de 24 años, cuando ingresó en la orden franciscana.[2] Fue esta experiencia del gobierno la que posiblemente explica la confianza con que escribió. También le dio acceso al vasto texto que Guaman Poma de Ayala presentó al virrey. El hecho de que la publicación de su *Memorial* ocurriera cuando el arzobispo de Lima (Fernando Arias de Ugarte) era un criollo, aunque de la Nueva Granada, bien pudo influir sobre la cuestión.

El propósito del *Memorial*, declaraba audazmente Salinas, era despertar la conciencia del rey y señalarle el peligro de condenarse si no cumplía sus deberes para con sus súbditos del Nuevo Mundo. “Reinar es velar e quien duerme no reina.” En realidad, el justo derecho de los Reyes Católicos a gobernar el Nuevo Mundo, derecho conferido por la Santa Sede, no podía

sostenerse ante los tormentos e injusticias padecidos por los naturales del Perú, que incluían a la Iglesia y a sus ministros entre sus muchos opresores. Si el rey viniera a gobernar este gran mundo, lamentaba Salinas, o si al menos enviara un miembro de la familia real a gobernar, entonces podría lograrse cierta medida de justicia. Como estaban las cosas, los españoles en Perú, fuesen magistrados o comerciantes, conspiraban para causar simple destrucción. Donde en un tiempo habían vivido 170 millones de naturales, ahora sólo quedaban dos millones. Pese a los esfuerzos y las leyes del rey y de sus virreyes, se abría la terrible perspectiva de que "un mundo entero se acabe y se carcoma". Pues había una impía alianza entre el Estado y los intereses económicos, entre los corregidores y los mercaderes y mineros para explotar a la población aborigen hasta llevarla a la muerte. Si La Española había perdido su población, ahora Perú se enfrentaba al mismo destino, perspectiva que llevó a Salinas a citar a "el santo obispo de Chiapa, e aquellas divinas e atrasadas Apologías que hizo contra Ginés de Sepúlveda en favor de los Indios". Él mismo se había encontrado una vez con un indio, a quien el corregidor local había enviado con una gran canasta sobre los hombros, para recorrer más de 30 leguas. Al enterarse de que su nombre era don Martín, Salinas exclama que habría debido llamarse don Mártir.[3]

Si Las Casas había atacado a los conquistadores y sus encomiendas, Salinas condenaba el asentamiento toledano y la explotación que entrañó. Pero también se glorió de la riqueza y la grandeza de Perú y de Lima, y ofreció notablemente poco en materia de una reforma sobre principios. A lo largo de su escrito corre la sugerencia explícita de que del hecho de que los corregidores y empresarios fueran en general europeos y no criollos, había resultado tan implacable la opresión del indio. Solicitaba una ordenanza por la cual todos los españoles que llegaran a Perú en busca de riqueza fuesen obligados a "comprar haciendas y raíces", con objeto de edificar el país en lugar de sangrarle su capital para retomar a la Península. Como estaban las cosas, los corregidores eran nombrados en Madrid o por el virrey, entre quienes lo rodeaban; servían durante periodos de dos a cinco años; acumulaban ganancias hasta de 50 000 pesos; y luego se llevaban sus mal habidas ganancias a España. Además, la misma queja podía lanzarse contra la propia Corona, pues eran enviadas a Madrid tantas riquezas que Perú quedaba indefenso. Los impuestos cobrados en Potosí y en Lima mantenían los ejércitos españoles en Flandes, dejando al virrey sin medios suficientes para defender la costa del Pacífico contra los merodeadores holandeses, con el resultado de que el Callao fue saqueado en 1614 y nuevamente en 1624. "[…] nunca la socorre España", se lamentaba Salinas: Perú no era más que una posesión de ultramar, una vaca de ordeña, un mundo en descomposición: su soberano estaba demasiado distante y distraído.[4]

Era la simple distancia del Perú a Madrid la que negaba a los criollos el acceso a la Corte real, fuente de todos los favores y cargos, de modo que los hijos de los conquistadores "han perdido ya los fueros y derechos de la filiación por su desgracia". Tan mortificante encontraba Salinas esta situación que se sintió movido a exclamar: "¿Son por ventura los nacidos en el

Perú labrados de diferente masa y sangre que los de España?” De hecho, la constelación y el clima del Nuevo Mundo “nos levanta y ennoblece los ánimos”, con el resultado de que los criollos “todos en general salgan de ánimos tan levantados que, como sea nacido acá, no hay alguno que se incline a aprender las artes y los oficios mecánicos que sus padres les trajeron de España, y así no se hallará un criollo zapatero, barbero, herrero ni pulpero”. Iguales en carácter e inteligencia a los españoles de Europa, no ocupaban altos cargos precisamente por el desdén en que los tenía la Corona. Como estaban las cosas, “recién venidos y advenedizos” eran nombrados corregidores. Además, los advenedizos, inmigrantes de España, dominaban el comercio y eran más temidos por los criollos que los piratas holandeses o ingleses, pues no se limitaban a explotar a los infortunados indios, sino que también trataban de monopolizar todos los honores en el País. Refiriéndose a tales mercaderes, declaraba Salinas: “Yo conozco muchos que aviendo comencado con diez y doce pesos de trato en una petaquilla debajo de los ombros por las calles rotos, pobres y afanados, en ocho y doze años an adquirido ochenta mil y cien mil pesos”. La fuente de estas riquezas era, por lo general, el maltrato a los indios, pues los recién llegados “viven con nosotros chupando la tierra como esponjas, y sacando la sangre de los indios como sanguijuelas”.[5] En Perú, tanto como en México, la regla era que los inmigrantes peninsulares dominaran el comercio; los criollos se mostraban más dispuestos a buscar cargos públicos que a mancharse las manos ingresando en tal oficio.

Si Salinas lamentó el destino de los indios y de criollos, sin embargo se glorió de la grandeza de su ciudad natal, Lima, saludándola como “la Roma santa en los templos, ornamentos y divino culto de Lima; la Génova soberbia en el garbo y brío de los que en ella nacen […] Florencia hermosa, por la apacibilidad de los temples […] Venecia rica, por las riquezas, que produce para España y pródigamente las reparte a todas, quedándose tan rica como siempre […] y Salamanca por su florida Universidad y colegios”. No es de sorprender que, tras este elogio, exclamara que “es la Patria un dios segundo y primer pariente”. Bien dispuesto a sostener su argumento apelando a las estadísticas, afirmó que Lima consumía cada año nada menos que 200 000 ovejas, 200 000 botijas de vino, 30 000 arrobas de azúcar y 240 000 fanegas de trigo. Además de este consumo de productos locales la ciudad importaba una vasta gama de mercancías de Europa y Asia, enviando más de cinco millones de pesos por paños de Castilla y otro millón por las sedas y calicós de la China y el Japón. De este comercio se encargaban unas 20 grandes empresas importadoras. Más allá de la prosperidad de Lima se encontraban las riquezas sin paralelo del Perú, el arca del tesoro del unido, tan grande sin duda que Salinas declaraba que Perú era la nodriza del mundo, una verdadera madre pelícano, “sustentándose de su sangre convertida en leche de oro y plata”.[6]

El comercio del Perú y la riqueza de Lima dependían de la prodigiosa producción de plata del Cerro Rico de Potosí. Basándose en la información que le había dado el tesorero oficial, Francisco López de Caravantes, Salinas observó que, para el año 1630, el número de indios que llegaban para prestar el servicio de *mita* se había reducido a unos 5 000 hombres, y su

labor era complementada por los esfuerzos de 1 000 trabajadores libres residentes en la ciudad. La tarea más dificultosa y especializada, sacar el mineral de hierro, estaba en manos de estos asalariados a quienes se pagaban nueve pesos por semana, en comparación con los dos pesos y medio que recibían los *mitayos* por su trabajo de cargadores. En las 70 refinerías se procesaban cada año nada menos que 250 millones de quintales de mineral, consumiendo unos 6 000 quintales de mercurio. Los salarios totales de ambos tipos de trabajadores se acercaban al millón de pesos, suma que les permitía consumir unas 50 000 fanegas de maíz utilizadas para producir la chicha, y otras 91 000 fanegas de trigo para harina. Potosí, imán de una red comercial que se extendía a través de los Andes, era abastecido por 30 000 llamas que llevaban artículos junto con otras 50 000 llamas empleadas por los indios. En total, el valor anual de la plata producida por las minas era de cerca de 10 millones de pesos. Y era la producción del Cerro Rico la que sostenía el poder de la monarquía española, y así, Potosí fue llamado por Salinas "pelícano insensible […] columna y obelisco de la Fe […] vive para rebenque del Turco, para envidia del Moro, para temblor de Flandes y temor de Inglaterra".[7]

Por mucho que Salinas puliera su prosa para cantar al Perú, inevitablemente hubo de reconocer que se había edificado basándose en el sudor y el sufrimiento de los indios, y que su economía había sido animada por la avaricia. En las grandes minas de mercurio de Huancavelica, informaban que la convocatoria de la *mita* era considerada por los indios sentencia de muerte, pues desde 1630, los pows se hallaban a unos 160 metros de profundidad. Algunos de los infelices indios se suicidaban, otros ofrecían sus hijas a los españoles para librarse de la leva, y todos los que llegaban eran tratados con maldiciones y golpes por los capataces mestizos y españoles. En términos muy simples a los de la anterior descripción de Guaman Poma de Ayala, declaraba Salinas que Huancavelica "es una imagen viva de la muerte y negra sombra del infierno". Reveló que el protector de los indios, enviado por la Corona, le había dado información acerca del maltrato, por lo que él podía imprimir su material, y despertar así la conciencia del rey. Pues no sólo los mineros eran responsables de oprimir a los indios, ya que los corregidores se encontraban entre los más abusivos, que aprisionaban a los indios en los obrajes de textiles y obligaban a sus súbditos a trabajar sin paga, con el pretexto de pagar así sus tributos. Además exigían que los indios emplearan sus llamas para transportar coca, maíz, vino y harina hasta los campamentos mineros, todo ello para ganancia de los corregidores. En conclusión, Salinas citaba el *De lure Indiarum,* de Juan de Solórzano, publicado en 1629, en que el gran jurista colonial reconocía abiertamente que los indios del Perú sufrían mayor opresión de los españoles de la que sufrieran bajo los incas. Había terminado su obra casi "llorando las calamidades, la servidumbre y gran consumo de indios". Por su parte, Salinas concluía que su experiencia de sacerdote le había enseñado que los indios eran como otros hombres, dotados de naturaleza muy similar, aunque más apacibles y dóciles, mansos y humildes, más cerca de las virtudes de las "beatitudes".[8] Sólo españoles que vivían del sudor de los naturales eran los que trataban de justificar su explotación,

describiéndolos como brutos insensibles.

Donde más claramente puede notarse la influencia de Guaman Poma de Ayala sobre Salinas es en su breve estudio del pasado indígena, pues en su esbozo de la primera época de la humanidad del Perú, afirmó que los indios observaban el derecho natural y adoraban al único Dios verdadero, en un idilio primigenio que después sería remplazado por un descenso a la guerra y la tiranía. Sin embargo, también definió a los indios como descendientes de Cam, pertenecientes así a la misma raza servil de los negros de África y los "indios" de Asia. En contradicción con Garcilaso de la Vega, declaró que Manco Cápac, el primer Inca, llegó al poder con ayuda del demonio e inauguró "aquella tirana Monarquía de los reyes Incas". Y no obstante, Salinas elogió a Viracocha Inca, considerándolo un filósofo comparable a Aristóteles, pues ambos creyeron en la existencia de un oculto Primer Motor del Universo, deidad superior al Sol, y también trataron de suprimir el culto de los ídolos. Después citó a varios autores, hablando de la grandeza y opulencia del Imperio inca, y declarando que Huayna Cápac "fue el mayor emperador que las historias cuentan". Los grandes muros de la fortaleza de Cuzco y los caminos que corrían a lo largo de los Andes se encontraban entre las maravillas del mundo.[9]

Aunque Salinas dijo que los conquistadores eran "tiranos cruelísimos", animados básicamente por la codicia, que había remplazado el "suave y benigno" gobierno de los Incas mediante una opresión infernal, sin embargo también elogió a los españoles por su valor heroico. En particular, saludó "el valor y grandeza del increíble ánimo de Pizarro", declarándolo "incomparable Alejandro", que en la persona de Atahualpa derrotó a otro Darío a la cabeza de un ejército de no menos de un millón de hombres. Mientras las circunstancias siempre habían favorecido a Cortés, en cambio Pizarro había mostrado su grandeza soportando innumerables dificultades. En realidad, bien podía llamarse *milagrosa* a la conquista, pues sin la intervención de la Virgen María y de Santiago habría sido imposible que los españoles vencieran a un enemigo tan denodado y numeroso como los incas. Defendiendo la reputación y el derecho de España al imperio, contra los ataques de Benzoni, Salinas lamentó que los hechos heroicos de los conquistadores estuviesen hundiéndose en el olvido, pues ningún poeta había escrito la epopeya que merecían. En su doble elogio de incas y conquistadores, Salinas mostró una dicotomía intelectual que había de obsesionar al patriotismo criollo hasta su fin.[10]

Así como Torquemada trató de defender la realidad de la cultura inca y, a la vez, exaltar los logros de los franciscanos, también así Salinas escribió no sólo para atestiguar la explotación de los indios sino también para celebrar el establecimiento espiritual de Lima. En menos de un siglo de existencia, la ciudad había llegado a albergar unas 40 iglesias y capillas en que cada año, calculaba Salinas, se ofrecían al cielo 300 000 misas. Obviamente, como capital virreinal y emporio comercial de la costa del Pacífico, Lima mantenía unas numerosas comunidades de mercaderes y de funcionarios reales. Asimismo, los descendientes de los

principales encomenderos formaban una pequeña nobleza, que residía en la ciudad. Las necesidades de la élite social eran atendidas por una numerosa clase de artesanos y profesionales españoles. Pero todos estos grupos y clases parecían insignificantes en comparación con el peso institucional y la simple concentración de talento y riqueza encamada por la Iglesia. Según el censo de 1614, Lima tenía una población de 25 454 personas, dividida en 9 511 españoles, 10 386 negros, principalmente esclavos, y toda una gama de mulatos y mestizos. Para 1630, declara Salinas, la ciudad había aumentado a cerca de 40 000 habitantes, cuyas necesidades espirituales quedaban satisfechas por una catedral, cuatro parroquias y los conventos y colegios de las órdenes religiosas. El tamaño y la riqueza de este establecimiento eclesiástico eran notables, pues la catedral obtenía como diezmo un ingreso anual de 60 000 pesos para mantener un capítulo de 27 canónigos y prebendarios, ayudados en sus deberes por otros 14 capellanes y 24 estudiantes. Además Salinas calculaba que había entre 300 y 400 clérigos seculares residentes en la ciudad, los cuales se mantenían por herencias de familia, pensiones y el pago de misas. Y sin embargo, todo este regimiento de clérigos parecía nada en comparación con los sólidos batallones de las órdenes religiosas, que aunque atendieran toda una serie de parroquias rurales y conventos de provincia, mantenían sus noviciados y sus centros en Lima. De este modo, si la Provincia dominica contaba con 700 frailes, colectivamente responsables de 63 doctrinas indias y 27 conventos, nada menos que 250 hombres residían en la capital. Casi lo mismo podía decirse de los franciscanos, con 260 frailes en Lima; de los agustinos, con 170, y de los mercedarios, con 130. Los jesuitas estaban aún más concentrados, puesto que en una provincia que contaba con 250 miembros, mantenían 150 clérigos en Lima para administrar los dos colegios, el noviciado y su parroquia india en el Cercado.[11]

Es difícil suponer cómo pasaba el tiempo este ejército de sacerdotes. La celebración más elaborada de la liturgia católica, con procesiones periódicas por las calles, el prolongado estudio de la teología y la filosofía escolásticas, la inevitable ronda de sermones y lecturas y, por último, la práctica del ascetismo personal y la meditación; ésta era la sustancia de sus vidas, complementada, y viciada sin duda, por la política faccional y las recaídas individuales. A juzgar por Salinas, la reputación de santidad se obtenía mediante obras santas, es decir, flagelaciones, ayunos y plegarias. Hablando de un santo mercedario, originario de Chuquisaca, escribió que estaba “armado contra su carne de lorigas de hierro, podrido el cuerpo con bramantes y cadenas, que cortándole la carne le descubrían los huesos”. A su muerte, fue imposible quitarle aquellas cosas. Tal era el prejuicio del claustro por aquel tiempo que había gran competencia por ingresar en el noviciado, por lo que comenta Salinas: “El día de hoy nos sobran tantos, que ya se cierran las puertas y se niega el hábito a grandes ingenios y habilidades, por lo que no cabemos en toda la provincia”.[12] En efecto, si los “nobles espíritus” de los jóvenes criollos les impedían ingresar en el comercio o practicar un oficio, ¿dónde más podían sostener sus pretensiones si no ingresando en el sacerdocio?

Para el súbito florecimiento de la cultura eclesiástica eran de básica importancia los dos colegios jesuitas de San Pablo y San Martín y la Universidad de San Marcos que, si bien fundada desde 1549, en realidad había sido establecida por Toledo en 1576. Salinas elogió a San Marcos como “taller de letras; y madre fecundísima e singular de numerosos hijos”. La universidad tenía 16 cátedras fundadas, que cubrían las tradicionales facultades de teología, filosofía, derecho y medicina. Para 1630, todos estos puestos estaban ocupados por criollos, y los nombramientos eran tan buscados que en los exámenes orales u “oposiciones” por las cátedras, cientos asistían a las sesiones. Los candidatos más brillantes, como el propio Salinas, eran discípulos del colegio jesuita de San Martín, que contaba con más de 180 pupilos. La enseñanza académica estaba dominada en Lima por la tradición escolástica, aún en plena boga en España. Se tenían en gran estima la memoria y el talento para la dialéctica. De un santo jesuita, Salinas informó que “sabía de memoria todas las obras del angélico doctor santo Tomás”. Sin embargo, lo que viene más al caso, la universidad ofrecía una preparación profesional en derecho, civil y canónico, en medicina y teología, lo que permitía a sus discípulos competir por los altos cargos en la Iglesia y el Estado. Para anunciar los talentos de su “nación” y alentar a los jóvenes, Salinas compiló una lista de criollos distinguidos, educados todos ellos en San Marcos, que habían logrado nombramientos de oidores en audiencias coloniales, de obispos y canónigos entre el clero secular, y de provinciales y priores en las órdenes religiosas. A su cabeza aparecía Fernando Arias de Ugarte, originario de Bogotá, quien, después de servir como oidor en las audiencias de Quito y de Panamá, ingresó en el sacerdocio y llegó a arzobispo de Charcas y de Bogotá antes de su nombramiento final para la arquidiócesis de Lima. Aparte de la posición de virrey, reservada a retoños de la nobleza española, los principales cargos de la Iglesia y del Estado quedaban abiertos así a candidatos criollos; sólo el desdén de la Corona, y la distancia de la Corte impedían que ejercieran el monopolio al que tenían derecho en todos esos cargos.[13]

Ninguna descripción de la Lima de comienzos del siglo XVII podría omitir la presencia de seis grandes conventos, pues estas instituciones albergaban nada menos que 1 366 monjas, 899 esclavos y un número impreciso de huéspedes y niños, mantenidos todos ellos por generosas donaciones de propiedades tanto en la ciudad como en los campos, que producían un ingreso anual colectivo de 96 000 pesos. Estas instituciones aún estaban en curso de desarrollo, ya que mientras el recién establecido convento dominico de Santa Catalina sólo tenía 46 monjas y 26 esclavos, la Encarnación, de agustinos, tenía nada menos que 450 monjas, más de 50 novicias y 266 esclavos, formando así una comunidad de aproximadamente 800 mujeres, que por razón de las casas individuales ocupadas por la mayoría de las monjas, constituían una verdadera colonia dentro de una ciudad, abarcando toda una manzana de Lima. Dado que cada monja había de ofrecer una dote al menos de 2 000 pesos antes de ingresar en el convento, el reclutamiento estaba casi limitado a familias españolas de cierta posición.[14] La existencia de tan grandes números de mujeres en la vida religiosa requería los servicios de muchos

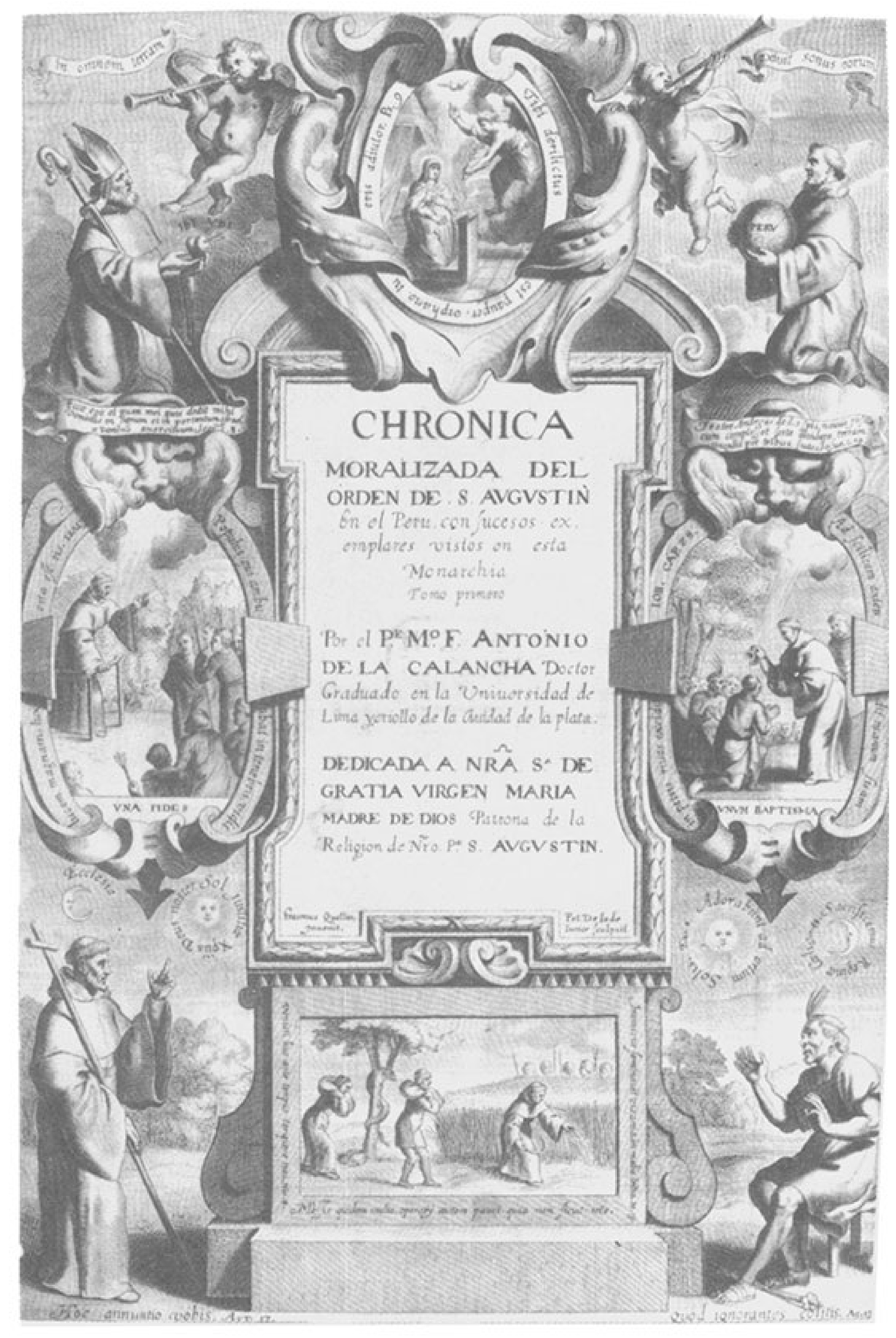
sacerdotes, que fuesen padres confesores y directores espirituales.

La importancia del *Memorial* de Salinas estriba en que expresó con excepcional audacia y elocuencia las quejas, ambiciones y contradicciones de los españoles de América. El patriotismo criollo, ideología de una clase y no de una nación, heredó las aspiraciones de la frontera y la visión medieval de conquistadores y de mendicantes. Los panoramas históricos abiertos por Garcilaso de la Vega y Torquemada provocaron una creciente aceptación de la civilización indígena como fundamento de la gloria de su patria, sin por ello suprimir la insistencia en los derechos ancestrales derivados de la Conquista. Asimismo, Salinas se lanzó a una apasionada denuncia de la opresión de que eran víctimas los indios y a una fervorosa celebración de la Iglesia criolla de Lima, sin lamentar para nada el hecho de que los esplendores eclesiásticos de la capital fuesen sostenidos y hechos posible por la diaria opresión de los naturales. En cambio, decidió fustigar a los españoles inmigrantes y la economía de exportación que promovían. Sin embargo, las aspiraciones de los criollos se centraban en los altos cargos en la Iglesia y el Estado, ya que tanto su educación como su categoría los hacían ineptos, al parecer, para toda actividad empresarial. Pero sin la presencia de un monarca y su Corte en Lima, ¿cómo podían los naturales de la capital obtener los nombramientos que deseaban? Por lo demás, el *Memorial* ofrece un notable retrato de Lima, físicamente separada de su *hinterland* por pasos de montaña y desiertos de la costa, una ciudad oasis con población tan africana como española, sostenida por el fluir de los tributos de los indios, la plata de las mesetas y las mercancías europeas: en suma, otra Bizancio, embelesada en sí misma y atrapada en un interminable ciclo de celebraciones litúrgicas.

III

El cronista que mejor expresó la mentalidad de la generación de criollos que pululaban por los claustros y colegios del Perú en los primeros decenios del siglo XVII fue Antonio de la Calancha (1584-1654), quien escribió su *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú* (1638) para elogiar las realizaciones espirituales de su provincia. En particular, conmemoró a sus fundadores apostólicos, su impresionante número de conventos y sus imágenes sagradas. Pero también defendió a los indios peruanos contra las calumnias de críticos malintencionados, elogió las cualidades de los criollos y puso en entredicho los medios por los que Perú fue conquistado. Contemporáneo de Salinas y de Solórzano, obviamente apoyó su cuestionamiento de la exclusión de los criollos de los altos cargos y su crítica a la explotación de la mano de obra indígena. Pero su interés fue igualmente captado por el mundo de la piedad hispánica, en que se desarrollaba un combate, aparentemente diario, entre las fuerzas de las tinieblas y las fuerzas de la luz, en que santos frailes combatían contra demonios mediante ayunos y penitencias, y las imágenes sagradas efectuaban sus curas

milagrosas. También era un mundo de batallas nocturnas en que los sueños eran frecuentemente invadidos por apariciones de la Santísima Virgen, de Cristo y de incontables demonios. Aunque Calancha fue elogiado por su contemporáneo, Antonio de León Pinelo, como “docto escolástico, gran positivo, elegante predicador, y erudito en las letras humanas”, cualidades que se reflejan en su estilo sobrecargado y discursivo, también mostró una credulidad casi instintiva, moderada tan sólo por su ortodoxia cristiana y su patriotismo. Originario de Chuquisaca, ciudad conocida entonces como La Plata y hoy como Sucre, fue educado en la Universidad de San Marcos, pasó algunos años en Potosí y otras ciudades de provincia y llegó a ser guardián del gran convento agustino de Lima, donde adquirió considerable reputación, a la vez de predicador y de riguroso director espiritual. Puede tenerse cierta impresión de su estilo y de su intelecto leyendo el exordio que escribió sobre Potosí, a la que elogió: “es único en la opulencia, primero en la majestad, último fin de la codicia, es de la echura de un pan de azúcar, mejor diremos, que es como el azúcar, pues le buscan tantas hormigas, que crecen a gigantes”. ¿Qué podía ser más apropiado que la imperial ciudad de Potosí tuviese por patrón a san Agustín, el venerado patriarca de la orden imperial de los frailes agustinos? ¿No debía encontrarse una significación espiritual en la identificación del Cerro Rico con Ofir? Y daba que reflexionar la consideración de que en Perú la plata crecía en grandes árboles de metal profundamente enterrados, y las tenues vetas o venas descubiertas por los mineros no eran más que sus ramas superiores, cuya sustancia era renovada constantemente por el fluir hacia arriba del metal precioso. ¿No era la orden de san Agustín en el Perú un árbol de gracia, cuya savia espiritual producía una rica cosecha de almas? Era una mina sagrada, un sacro Potosí, del que fluía una interminable corriente de riquezas espirituales.[15] Como lo muestra esta extensa hipérbole, Calancha, como Salinas y León Pinelo, estaba pasmado ante la riqueza material de su patria, tan dramáticamente obtenida de las entrañas mismas de la Tierra. Al mismo tiempo, manifiesta una veta de piedad retórica cuyo único equivalente en la literatura inglesa es la poesía de Richard Crashaw.


CHRONICA
MORALIZADA DEL
ORDEN DE . S. AVGVSTIN
En el Peru con sucesos ex
emplares vistos en esta
Monarchia
Tomo primero
Por el Pe Mo F. ANTONIO
DE LA CALANCHA Doctor
Graduado en la Uniuersidad de
Lima y criollo de la Ciudad de la plata.
DEDICADA A NRA Sa DE
GRATIA VIRGEN MARIA
MADRE DE DIOS Patrona de la
Religion de Nro Pe S. AVGVSTIN.

Portadilla de la Crónica moralizada del orden de san Agustín, *de Antonio de la Calancha.*

El carácter patriótico de los esfuerzos de Calancha queda claramente revelado en su

defensa de los indios, tarea emprendida, según declara, para pagar la deuda que les debemos por haber nacido en un país que antes fue suyo, aunque también insista: “Ni tengo parte de indio, ni quiso Dios hacerme trigueño, que sólo debo a esta tierra aver nacido en ella, i la ilustre Andalucía los padres y la limpieza”. En contra de la escuela imperial encabezada por Acosta y por Solórzano, arguyó que los naturales del Nuevo Mundo eran “libres por naturaleza”, y que sus naciones tenían a la vez gobernantes y siervos, quedando su sociedad así dotada de la misma gama de calidades y talentos que cualquier comunidad humana. También rechazó la idea de García de que los indios descendían de las Diez Tribus Perdidas de Israel, y se burló de la teoría de fray Pedro Simón de que eran los descendientes de Issarchar, la tribu predestinada, como el asno fuerte, al trabajo y la servidumbre. Y, no menos decisivamente, rompió con Acosta y con Torquemada al atribuir su linaje patriarcal a Jafet y no a Cam, asociándolos así con los españoles y no con los africanos. De hecho, arguyó que los antecesores más probables de los indios eran los tártaros de Asia oriental. Después de todo, no sólo mostraban una semejanza de color y de facciones, sino que también tenían modos de vida comunes. En particular, los araucanos de Chile se asemejaban grandemente a los tártaros, ya que subsistían gracias a la caza y a la guerra, vivían en pequeñas hordas y aborrecían las ciudades y los asentamientos fijos.[16]

A la luz de estas declaraciones, no nos sorprenderá observar que Calancha elogió sin reservas a Manco Cápac, fundador de la dinastía inca, quien “Izo leyes políticas con castigos y premios i las deste con las que añadieron los sucesores fuera de las más llegadas a la razón, o más conformes a la ley natural de quantas (excepto las de la Iglesia Católica i las de nuestros Reyes) ai ordenado todas las naciones más políticas”. Semejante realización era tanto más notable cuanto que los primeros hombres del Perú habían vivido en el salvajismo, en condición similar a la de los naturales contemporáneos de Amazonia. Además, habían sido gobernados por la democracia, “pestilencial gobierno, donde todos manden”. Sólo lentamente habían llegado a una etapa de aristocracia en que los caciques locales formaban pequeños Estados, antes del advenimiento de los incas. Como estaban las cosas, Calancha subrayaba la grandeza de un imperio que abarcaba más de 2 000 leguas de territorio extendiéndose desde Quito hasta Chile, y que había durado más de 500 años. Observó que los *quipus*, las cuerdas con nudos empleadas por los incas, eran recursos para ayudar a la memoria, utilizados a la vez para el cómputo y para recordatorio de acontecimientos pasados, sirviendo así a los propósitos de registros del tributo y de anales históricos. El hecho de que los incas propagaran el culto de Pachacamac, creador del Universo, sólo servía para confirmar el carácter avanzado y hermoso de su entidad. Sin embargo, pese a este brillante elogio, el propio Calancha no se dedicó activamente al estudio de la historia o la religión de los incas. La mayor parte de su material y de sus reflexiones se derivan de Garcilaso, de Blas Valera, a quien saludó como “eminente lengua i curiosísimo investigador de sus antigüedades”, y de Salinas. Sólo en su descripción del santuario costeño de Pachacamac puede notarse alguna

señal de interés personal. Por lo demás, se basó en la experiencia de los misioneros para describir características de la religión indígena, y en la obra previa de Alonso Ramos Gavilán, que trató del templo inca y del ulterior santuario cristiano de Copacabana, sobre el lago Titicaca. Además, como corresponde a un fraile agustino, Calancha estuvo de acuerdo con Acosta y con Torquemada en declarar que la religión de los indios había sido inspirada por el demonio y su ejército de ángeles caídos, a quienes describe interviniendo activamente en los asuntos humanos, hablando por medio de falsos oráculos, invadiendo los sueños y favoreciendo cultos que exigían sacrificios humanos.[17] Ya Ramos Gavilán había registrado que en las principales fiestas de Copacabana, los incas habían sacrificado hasta 200 niños y que se había victimado a no menos de 1 000 personas, a la muerte del emperador Huayna Cápac. En Perú, tanto como en México, surgía así una confusa imagen del pasado aborigen, con sabios legisladores que se manchaban las manos con el ritual demoniaco de su religión.[18]

Claramente vemos hasta qué punto difería Calancha de Garcilaso, o no comprendía la importancia ideológica de su obra, por su dependencia de una visitación apostólica como explicación de las virtudes de la sociedad india. Citando el tratado sobre Copacabana, publicado en 1622 por el también agustino Ramos Gavilán, afirmó que había claras pruebas de que santo Tomás había predicado el Evangelio en la América del Sur, yendo de Brasil a Paraguay y atravesando después los Andes antes de embarcarse en el Callao para volver a la India. El *quipus* local daba testimonio de la llegada de un gran sabio blanco y barbado, a quien llamaban Tumupa, quien había erigido una célebre cruz de piedra en Carabuco, como testimonio de su misión. Gracias a sus enseñanzas, los indios creían en la existencia de un Dios creador, en el cielo y en el infierno, y en la inmortalidad del alma, y habían practicado ritos que recordaban el bautismo cristiano, la confesión y la comunión. Si su comprensión de estas doctrinas seguía siendo nebulosa, ello se debía a que su forma de intelecto siempre necesitaba que las verdades espirituales se expresaran por medio de objetos materiales. Para rematar esta línea de razonamiento, Calancha adujo, además, la consideración teológica de que, puesto que Cristo había ordenado a sus discípulos predicar el Evangelio a todas las naciones, habría sido contrario a la merced divina y a la justicia natural permitir que los pueblos de América languidecieran durante otros 15 siglos en la ignorancia y las tinieblas. En su evocación de santo Tomás y de Satanás como fuentes primigenias de la religión y la moral de los aborígenes, Calancha rechazó así la versión esencialmente naturalista de Garcilaso, quien había argüido que, por razón de la luz natural implantada en ellos, todos los hombres podían conocer y venerar al único Dios verdadero y observar la ley natural, todo esto sin necesitar ayuda de la revelación cristiana. Mientras en España, Juan Eusebio Nieremberg pintaba a los incas, junto con los lamas del Tíbet, como exponentes de la religión natural, en el propio Perú la influencia del demonio era demasiado palpablemente visible para poder aceptar las ideas de Garcilaso. En todo conflicto entre san Agustín y el patriotismo, el doctor africano seguía dominando el campo.[19]

Calancha, tanto como Salinas, citó la *Brevísima relación* de Las Casas, como texto autorizado sobre la conquista española, llegando a afirmar que se había publicado por orden expresa de Carlos V. Más sorprendente aún: citó a Benzoni e insertó el último testamento del conquistador Mancio de la Sierra, quien atestiguaba a la vez la radiante virtud del gobierno inca y la criminal inmoralidad de los españoles. Cierto, Calancha elogiaba a Pizarro como "valiente corazón i nacido por resoluciones grandes", y citaba cierto número de casos en que hombres de humilde cuna habían ganado grandes imperios, pero su inclusión de Tamerlán el Grande en la lista no ayudó a la reputación del conquistador. De hecho, denunció la rebelión de Gonzalo Pizarro, afirmando que había sido inspirada por un pernicioso deseo de "libertad", lo comparó con el movimiento de los comuneros de España, y declaró que el gobierno resultante había sido tan tiránico como el del emperador Tiberio. Gobernados por la "fama y codicia", los conquistadores habían tratado como perros a los naturales, explotándolos con la mayor crueldad, sin hacer el menor intento por darles los elementos de la doctrina cristiana. Haciendo eco a Gómara, notó que la Providencia había castigado a los conquistadores por sus crímenes, pues no sólo habían perecido violentamente los primeros jefes, asesinados o ejecutados, sino que también muy pocos de sus seguidores habían sobrevivido a las guerras civiles o fundado familias de alguna importancia.[20] En realidad, supuso que sólo podía considerarse que cinco linajes vivían en circunstancias confortables, con un ingreso suficiente para imponer respeto; los demás seguían en la pobreza, reducidos a mendigar por las calles. Hacia Toledo, Calancha adoptó un enfoque ambiguo, pues aunque lo elogió como "el primer legislador de las Indias, cuyas ordenanzas son hoy leyes", enérgicamente condenó la ejecución de Túpac Amaru, citando la historia, narrada por Garcilaso, de la censura de Felipe II al virrey. Concluía diciendo que Toledo habría podido resolver el problema "con remedios menos criminales", y exclamó: "O a quantos nobles a endurecido el corazón la pestilencial razón de estado, veneno de las monarquías […]" La velada aprobación de Herrera a Maquiavelo no encontró, pues, eco en Calancha.[21]

Aunque censurara a los conquistadores, Calancha definió la conquista misma como acto de la Providencia, anunciado por augurios y por la profecía de Huayna Cápac, y favorecido por las apariciones de Santiago y de la Virgen María en Cuzco. De hecho, sin la ayuda de las fuerzas celestiales, los españoles nunca habrían podido derrocar tan vasto imperio: el triunfo mismo de los araucanos que conservaban su independencia era prueba de esta tesis. Sin embargo, los crímenes de los conquistadores y la crasa inmoralidad del clero secular que había entrado en Perú por aquella época, determinaron que los indios nunca se acercaran a los mendicantes con la veneración mostrada por los naturales de la Nueva España. Ciertamente, Calancha no citaba escenas de entusiasmo religioso que pudiesen compararse con la euforia ritual tan orgullosamente descrita por Torquemada. En cambio, lamentó que los frailes hubiesen de "conquistar legiones de demonios echos príncipes y millones de idólatras sus tributarios". La conquista espiritual del Perú había resultado tarea ardua, campaña lenta y

exigente, que se había extendido durante más de un siglo. Todavía en 1609, el arzobispo de Lima lanzó una campaña para extirpar la idolatría, pues unas encuestas habían mostrado que los indios seguían rindiendo culto a sus antiguos dioses. Calancha conoció a las figuras principales de esta campaña, José de Arriaga y Hernando de Avendaño, y obviamente apoyó sus esfuerzos por librar a los naturales del poder del demonio. En términos católicos, Perú no era sino un territorio ocupado, y el clero aún se dedicaba a la implacable supresión de los ritos y las creencias de los indios. En este contexto sin duda resulta significativo que Calancha observara que al tratar a los indios era necesario hacerlo "asemejándoles en el trato a los españoles en las cosas y casos que ni dañasen a su propia naturaleza, para que estimando la onra, fuesen olvidando las costumbres obscenas: las acciones viles".[22] No bastaba ser cristiano; también había que ser hombre de honor; de este modo, la conversión entrañaba también la hispanización.

Si Calancha desdeñaba los antecedentes del clero secular llevado por los primeros encomenderos, lo hacía para exaltar el papel de los agustinos, cuya llegada en 1550 inauguró la "conquista espiritual de este Perú". Encabezados por Andrés de Salazar, que había laborado durante muchos años en México, los frailes trataron de aplicar los métodos misioneros que tanto éxito habían tenido en la Nueva España. Fueron los agustinos, declaraba Calancha, los que primero emprendieron la labor de aprender las lenguas indígenas para predicar el Evangelio en un idioma que los naturales pudiesen comprender. Como corresponde al fundador de una nueva provincia, Salazar era descrito como hombre de oración, ayuno y penitencia, que había tratado de introducir un régimen de rigor austero, obligando a sus frailes a renunciar a todos los bienes de este mundo y a ir descalzos. Otro padre fundador con experiencia en México fue Agustín de la Coruña, después obispo de Popayán, quien rogó a Toledo que perdonara la vida del infortunado Túpac Amaru. En todo esto, Calancha admirablemente desempeñó su papel de cronista, esto es, ofrecer a futuras generaciones de frailes una serie de vidas edificantes de los fundadores y hombres santos de la provincia. Todo el hincapié se hacía en la penitencia, el ayuno, la autoflagelación y la plegaria: los medios tradicionales de alcanzar la santidad heroica. Su narración llegó a un clímax con las torturas infligidas a Diego Ortiz, fraile que, en su celo misionero, se había aventurado en Vilcabamba, reducto Inca, con objeto de convertir a los indios, sólo para sufrir allí un terrible martirio. Calancha se maravilló ante la paradoja de que Ortiz fuese un "religioso sin letras, estudio poco i convirtió a muchos […] idiota por naturaleza i sabio por la gracia".[23] Como protomártir del Perú, había poderosos motivos para aclamarlo como el santo Patrón del País.

Una parte del deber del cronista monástico era hacer un relato de la fundación y el progreso de cada convento en la provincia, tarea que permitió a Calancha celebrar las cualidades de las ciudades en que se encontraban ubicados. Sin embargo, en contraste con Salinas, decidió no explayarse sobre Lima, como no fuese para elogiar las glorias múltiples de su establecimiento eclesiástico. En cambio, se centró en su propio convento y su gran iglesia,

adornada con 14 altares y capillas. La comunidad general comprendía 150 frailes, entre los cuales había 16 calificados maestros de teología y tres profesores de la universidad. Tan rica se había vuelto la casa que distribuía 5 000 pesos anuales de limosnas. Asimismo, se maravilló ante el convento agustino de la Encarnación, que en 1631 mantenía a una comunidad de más de 800 mujeres: 288 monjas profesas eran asistidas por toda una variedad de esclavas, sirvientas y parientas. La abadesa actual era hija de un oidor de la Audiencia. Sus fieles integraban nada menos que nueve coros, acompañados todos ellos por arpas, violines, contrabajos y pitarras, cuya armonía, afirmaba Calancha, era digna de los propios cielos.[24]

Al ponerse a describir el convento de Potosí, casa que había recibido un monto de 535 000 pesos en limosnas en los años 1584-1611, Calancha analiza la ciudad y sus estériles alrededores. Observando que un censo levantado en 1611 había enumerado una población de 150 000, atendida por 14 parroquias, declaró que el Cerro Rico ofrecía una verdadera imagen del infierno, cuyas abiertas fauces devoraban a los infelices naturales, obligados a descender a sus profundidades, sólo para sufrir allí, a menudo, accidentes y malos tratos. Si aquel río de plata no hubiese ayudado a mantener al Rey Católico, bien habría podido pensarse que el descubrimiento de las minas era obra del demonio. Mammón era el ídolo al que se rendía culto en Potosí. Era ciudad muy dada a la discordia, en que una violenta disputa entre vascos y castellanos en 1623-1624 había llegado a enconarse hasta el punto de que el convento de los agustinos había tenido que proteger a varios vascos contra la furia de sus adversarios y había hecho todo esfuerzo posible por lograr una reconciliación entre los dos bandos.[25] La total condenación de la ciudad, de cuyos esfuerzos dependía la prosperidad de todo el reino, resulta sorprendente e indica la gran división que separaba a los frailes de los empresarios.

Al declarar que Potosí estaba gobernada por la avaricia, Calancha inició un minucioso cálculo de sus determinantes astrológicos, pues la influencia de las constelaciones obviamente afectaba el carácter de sus habitantes. Teniendo cuidado en insistir en la doctrina ortodoxa de que el hombre era libre, sin embargo Calancha elogió al emperador Leopoldo de Austria y a otros autores católicos, “grandes matemáticos”, que habían ofrecido “pruebas científicas” basadas en una “experiencia continuada”, en relación con la influencia de las estrellas sobre los asuntos humanos. Por consiguiente, no vaciló en atribuir caracteres astrológicos a todas las principales ciudades del Perú, sin embargo, descubriendo habitualmente efectos favorables en sus residentes. En realidad, “los astros son nobilísimas criaturas”, cuya influencia era invariablemente benigna.[26]

Si Calancha estaba tan deseoso de afirmar la naturaleza benévola de los astros era porque trataba de salvaguardar a los criollos contra las acusaciones de Juan de la Puente y sus discípulos. Tan benigno era el clima del Nuevo Mundo que algunos autores habían identificado este hemisferio como el lugar del Paraíso. Con tan buenos aires, era de esperar que el espíritu de los habitantes fuese vivaz. Citaba los conocidos textos de Hipócrates y Galeno en el sentido de que, debido a la bondad de su clima, los habitantes de Asia eran

superiores en intelecto y carácter a los originarios de Europa. Asimismo, ¿Aristóteles no había argüído que las naciones que vivían en las zonas cálidas de la Tierra eran de intelecto más vivaz que los naturales del lejano Norte, cuyas cabezas estaban heladas por el frío? Todo esto llevaba a la conclusión de que el clima del Perú era especialmente favorable, y Calancha se maravillaba de “el ánimo señoril, que engendra este terreno. Los criollos deste Perú son de agudos entendimientos y de felices memorias, acelérase en los niños el uso de la razón, y alcanca más de doce años, que en otro reyno uno de cuarenta […] Sobran abilidades y letras, si por estar lejos faltan la aventura y el premio. Pocos criollos se aplican a artes mecánicas y menos a ser marineros, pulperos ni alguaciles”.[27] Hasta los inmigrantes de la Península sentían la influencia del clima ya que “el que fue gañán en España cobra aires de noble”. Al mismo tiempo, declaró que las Indias habían sido colonizadas por miembros de las familias más nobles de España, afirmación que le llevaba a esta resonante conclusión: “Habitan este Perú sangres nobles, sabios letrados i conocidos santos”. Tras tan rotunda declaración, resulta sorprendente descubrir la familiar queja criolla de la decadencia de las familias de los conquistadores y el surgimiento de hombres nuevos a la riqueza, espectáculo que mueve a Calancha a declarar, con lapidario estilo: “Los nacidos en ella son peregrinos en su patria y los advenedizos son los herederos de sus honras”.[28] En todo esto es manifiesta la influencia de Salinas. Lo curioso es que en ningún punto dice Calancha que su propia provincia había adoptado la “alternativa” de 1629, segura señal de tensión entre los españoles de Europa y los de América o, como lo llamaría el cronista que fue su sucesor, entre castellanos y peruanos.[29]

Si los astros y el clima se combinaban para crear un ambiente digno del paraíso, el viejo enemigo de la humanidad continuaba rondando a criollos e indios por igual, tendiéndoles múltiples trampas. En una docta disquisición sobre el tema, Calancha citó a gran número de Padres de la Iglesia, los cuales convenían en que el demonio y sus secuaces poseían el poder de adoptar una forma de animal para asaltar a los fieles en sus sueños, provocar extrañas apariciones y voces y, en el peor de los casos, actuar como súcubos, para despertar la excitación sexual. No había nada teórico en el interés de Calancha, pues relataba muchas anécdotas que tratan de posesión diabólica e intervención del demonio en los asuntos humanos. El hecho de que hubiese todo un ejército de brujos y curanderos que practicaban sus malignas artes entre una población india aún proclive a la idolatría sólo sirvió para intensificar su convicción de que Perú era un campo de batalla espiritual. Relató la historia de un noble español que al no hacer fortuna en Potosí vendió su alma al diablo; esta transacción se hizo evidente cuando, víctima de una enfermedad, blasfemó en público y maldijo el nombre de Cristo. En este caso, Calancha logró rescatar al hombre de la posesión diabólica, pues mediante limosnas pudo pagar sus deudas y confortarlo por la plegaria y la exhortación. También recordó a un santo fraile, muy dado a la plegaria nocturna y el rigor ascético, que cayó en la desesperación al oír una voz que le informaba que otro fraile recién muerto, a quien él había reverenciado por su santidad y austeridad, estaba ahora achicharrándose en el fuego

del infierno. Sólo después de un año de plegarias atormentadas, la Virgen María vino a aliviar sus angustias, concediéndole una visión de ella misma coronada por Dios Padre y por el Espíritu Santo, mientras Cristo salvaba a su amado mentor. Asimismo, Calancha oyó en Cuzco la dramática historia de dos sacerdotes asignados a la catedral: culto y devoto uno de ellos, perezoso y disoluto el otro. La Virgen se apareció al clérigo piadoso en sus sueños para informarle que su compañero estaba condenado a morir en tres días, y que sería arrastrado al infierno por cuatro demonios. Después de consultar a su confesor, el sacerdote hizo caso de estos sueños y advirtió al cura disoluto de su inminente destino, sólo para que éste se burlara de sus consejos. Desde luego, al cabo de tres días, el hombre murió sin haberse arrepentido y por ello se condenó para toda la eternidad.[30] Como es obvio en estos relatos, la influencia del demonio era manifiesta en todos los niveles de la sociedad, tanto en el claustro como en la taberna. Pero en todas las ocasiones a las fuerzas de las tinieblas se podía oponer la ayuda celestial de la Virgen María y de su Hijo. Lo que revelan estas incontables anécdotas es un mundo en que la magia de lo sobrenatural aún invadía la vida cotidiana, de legos y sacerdotes por igual. Si recordamos que en la Europa de los siglos XVI y XVII fueron quemadas brujas por millares, entonces vemos que la obsesión de Calancha por la influencia demoniaca claramente se derivaba de temores y teorías que por entonces tenían curso entre las Iglesias protestante y católica.

Si Calancha no dio señales obvias de paranoia por el poder del demonio, fue porque pudo reconfortarse con los recursos espirituales de la Iglesia cuyos sacramentos, santos e imágenes ofrecían poderosa ayuda a todo el que fuese amenazado por Satanás. En realidad, Calancha dedicó muchas elocuentes páginas a las imágenes milagrosas, que se contaban entre las posesiones más atesoradas por la orden agustina en el Perú. Para empezar, sus frailes cuidaban de Nuestra Señora de Guadalupe en Pacasmayo, copia de la imagen de Extremadura, que había sido encargada por un rico ciudadano de Trujillo. Una vez instalada en la capilla de una colina, esta figura había atraído una difundida devoción en una zona en que se sabía que los indios rendían culto a la Luna. Gracias en gran parte a la influencia y a los milagros de la Virgen, finalmente había sido vencida la idolatría. En un revelador pasaje, durante un elogio de Nuestra Señora de la Gracia, figura venerada en su convento de Lima, escribió Calancha: “La Belleza de la Imagen ganava la común devoción, que importa mucho, según se descaece nuestra naturaleza en las cosas espirituales que sean las imágenes deleytables, con que los ojos suelen negociar corazones”. Los atractivos materiales de semejante culto son elucidados al exclamar Calancha que la Virgen había mostrado un buen sentido de los negocios al decidir curar al hijo lunático de una mujer rica, pues la madre agradecida había donado al convento una fértil parcela de tierra.[31]

En ninguna parte se muestra más claramente la importancia pública de las imágenes sagradas que en la descripción que hace Calancha de la llegada al puerto del Callao, en 1593, de un gran crucifijo de tamaño natural, réplica del Cristo de Burgos, talla poderosa y

torturada, que se contaba entre las más grandes imágenes de España. La figura, escoltada por una procesión de agustinos, fue llevada a Lima, acompañado su avance por salvas de cañón y por muchedumbres emocionadas que atiborraban las calles de la capital. Un viernes apropiado, los agustinos celebraron una misa solemne en honor de su nueva imagen, invitando a asistir al virrey, a los oidores de la Audiencia y a otros dignatarios. La iglesia fue cubierta de terciopelo, los altares se llenaron de luces, y la gran figura del Cristo guardada por "un teatro" de 34 grandes velas, cada una de cinco libras de cera. La solemnidad estuvo marcada por juegos de artificio y música, aunque, añade Calancha, "otra música alegrava a los cielos entrando muchos disciplinantes, que haviendo visto de día aquella tan cruenta y lastimada Imagen, doliéndose de haber pecado iban abriéndose las carnes, obligando a los que miraban a dar tristes suspiros". Tan impresionado quedó el virrey, conde de Cañete, que volvió por la noche, acompañado por su esposa y por la nobleza de la Corte. El sábado, la iglesia estuvo atestada durante todo el día, y sus servicios duraron hasta la medianoche. En adelante, se formó una confraternidad de ciudadanos distinguidos, y se reunieron fondos para construir una capilla ricamente adornada; a su veneración pronto se unieron otras dos confraternidades, organizadas respectivamente por indios y por negros libres; todos estos cuerpos desfilaban por las calles con su imagen, el Jueves Santo. Tan célebre llegó a ser esta figura de Cristo que pronto fue copiada y se convirtió en prototipo de muchas imágenes similares, en pinturas y en escultura, por todo el Perú. Su reputación de intervención milagrosa en asuntos humanos fue confirmada cuando en 1594 el virrey rogó a la imagen que protegiera los asentamientos españoles contra las depredaciones de un corsario inglés que había entrado en aguas del Pacífico. Cuando la nave fue capturada, el virrey encabezó una procesión de funcionarios y confraternidades a la iglesia de los agustinos en acción de gracias; esta ocasión fue tanto más jubilosa porque se recibió la noticia de que sir Francis Drake había muerto frente a Porto Bello.[32]

Pese a su afición a lo milagroso, Calancha no pudo encontrar historia que rivalizara con los relatos de la época sobre la Virgen de Guadalupe en México. En Perú, todas las imágenes eran, o bien importadas de España, o bien talladas en el lugar, sin ninguna supuesta intervención celestial. Al seguir el origen del célebre culto de Nuestra Señora de Copacabana, una vez más se basó Calancha en el tratado de Ramos Gavilán. Como tantas veces ocurriera en la Nueva España, el sitio, estrecho promontorio que se internaba en el lago Titicaca, había sido utilizado para ritos paganos; el templo dedicado al Sol se contaba entre los tres santuarios principales del Imperio inca. Había sido un sitio de peregrinación, y mantenía un convento de vírgenes. Una vez arrasado por los españoles, el sitio quedó desierto hasta 1583, cuando un señor indio del lugar, llamado Alonso Viracocha Inca, comisionó a su sobrino, que por entonces residía en Potosí, a que tallara una imagen de la Virgen con el Niño. La figura, una vez estofada por un artesano español, quedó instalada en una capillita en Copacabana, donde pronto despertó la devoción popular, efectuó curas milagrosas y atrajo peregrinos. Los

frailes agustinos fueron llamados a oficiar en el santuario, y para 1613-1614, su culto se había intensificado de tal manera que fue necesario agrandar la capilla. Para entonces, los españoles habían empezado a orar a la Virgen, junto con los indios, y el gobernador de Chucuito asistió a las ceremonias de consagración del santuario agrandado. El capellán, Ramos Gavilán, dijo que la imagen era de la "madre desta bárbara gente de Perú", a la que comparó con los hijos de Israel, trabajando en Egipto para el faraón. En especial, eran los indios "enganchados" para trabajar en la *mita* de Potosí los que oraban a Nuestra Señora de Copacabana, pidiendo su asistencia, e instalaron una copia de su imagen en esta ciudad. Una vez más, la influencia de la Virgen pareció decisiva para la destrucción del poder del demonio sobre los naturales del Perú.[33]

La similitud de opiniones entre Calancha y Salinas es impresionante, y confirma la importancia ideológica del franciscano. Ambos frailes se preocuparon por defender el carácter de los indios y las realizaciones de los incas contra las calumnias de los historiadores imperiales, por exaltar la superioridad de los criollos, por deplorar la explotación de los naturales en Potosí y, ante todo, por celebrar las glorias espirituales de Lima y de la Iglesia colonial. Pero Calancha también se sintió impelido a socavar la autoridad de Garcilaso, pues explicó la ley y la moral de los incas por medio de una misión apostólica e invocó a Las Casas y a Benzoni para condenar a los conquistadores, rechazando así ambas facetas de la visionaria patria de Garcilaso. En cambio, adoptó la perspectiva de Torquemada y de Grijalva, insistiendo en el papel fundamental de la conquista espiritual. Pero no logró ofrecer escenas inspiradoras de entusiasmo entre los aborígenes y quedó reducido a un simple elogio de los primeros agustinos. Además, la presencia del demonio aún era demasiado palpable en el Perú de su época para poder celebrar una temprana victoria. En último análisis, se basó en las imágenes milagrosas guardadas por su orden como prueba de que el Cielo bendecía a la Iglesia criolla.

Mientras los principales exponentes de la cultura barroca en el mundo hispánico profundizaban en el hermetismo y en la ciencia alquímica para comprender el Universo, los asociados provinciales del movimiento invocaban la astrología, la magia, las imágenes y el demonio para explicar los misterios y dramas que afligían sus vidas. Los milagros y los espíritus eran parte de la experiencia cotidiana. Lo que es peculiar en Calancha es la disonancia o incongruencia entre su estilo retórico, que lleva una pesada carga de citas clásicas y patrísticas, y la ingenua credulidad que imbuye su fondo, aparentemente interminable, de anécdotas acerca de apariciones y milagros. Se reconoce que una incongruencia muy similar puede observarse en muchas pinturas coloniales, en que se muestra un estilo renacentista imperfectamente imitado, en temas de espíritu y disposición medieval o simplemente ingenuas. El hecho de que un teólogo tan evidentemente culto como Calancha buscara toda señal de fuerzas espirituales en acción en el mundo demuestra sin duda que en la América española de los Habsburgo, la élite clerical y el pueblo participaban en una cultura

religiosa común.

IV

En los primeros años del siglo XVII, la Ciudad de los Reyes, como se llamó oficialmente a Lima, fue morada de santos. Nada menos que cuatro, dos españoles y dos americanos, acabaron por ser canonizados por la Santa Sede. San Toribio Alfonso de Mogrovejo, arzobispo de Lima (1581-1606) fue un prelado ejemplar, célebre tanto por su dedicación pastoral como por su virtud personal. Pasó su tiempo visitando sus diócesis de montañas y virtualmente dio todo su gran ingreso a obras para los pobres. San Francisco Solano (1549-1610) fue un misionero franciscano que predicó el Evangelio en Paraguay y Tucumán antes de volver a Lima, donde en 1604 sus sermones provocaron escenas de penitencia en masa; las iglesias permanecían abiertas para dar confesión y los fieles salían a las calles para autoflagelarse: diríase que un profeta había llegado a una moderna Nínive. Tanto se elevaba Solano en sus plegarias que a veces se vio que sus pies abandonaban la tierra. El rigor de sus ayunos y su penitencia fueron una lección para todos los religiosos que quisieran seguir el camino de la santidad. A su muerte, toda la ciudad, encabezada por el virrey y el arzobispo, lloró al lado de su féretro, y en una década se recabaron testimonios suficientes para plantear la causa de su canonización en Roma.[34] Sin embargo, la virtud heroica y la plegaria interminable no constituyeron motivos suficientes para la elevación a ese selecto cuerpo de héroes reconocido por la corte papal como santos católicos. También era necesario dar pruebas de que el difunto en realidad moraba en los cielos y tenía el poder de ayudar a los fieles. La prueba de santidad era la capacidad de obrar milagros. En suma, el reconocimiento acordado por la Iglesia romana dependía de la devoción de los fieles, quienes atestiguaban los milagros obrados en respuesta a sus súplicas de ayuda. En ese sentido, un santo no sólo era un hombre o una mujer de vida virtuosa, sino antes bien, una figura pública, aclamada por una comunidad particular, cuyo culto después se difundiría por la Iglesia. De este modo, los santos y sus reliquias eran, esencialmente, taumatúrgicos.[35] Como lo observa el biógrafo de Solano:

> La intercesión deste apostólico varón, sus méritos, sus reliquias, la tierra de su sepultura, el aceite de las lámparas de su sepulcro, serenan el tiempo cuando en el mar hay tempestades, tienen virtud para matar el fuego, alegran los tristes, dan buen suceso en los partos, sanan los pasmos, las postemas y flujos de sangre, huye la gota coral, la fiebre maligna y el mal del valle. Quitan el dolor de costado, la hidropesía y todo mal incurable. Dan vista a los ciegos, el oír a los sordos, sanidad a los cojos y vida a los muertos. Las aves del cielo, los peces del mar y las fieras del campo le buscan y se le sujetan. Las

duras piedras se enternecen y dan agua fresca […]

Fue Salinas quien defendió la causa de Solano en la Corte romana y sus súplicas obtuvieron la recomendación papal. En este caso, nuevos procedimientos introducidos por la Santa Sede difirieron toda declaración oficial hasta 1679, cuando Mogrovejo y Solano fueron beatificados, y por último su canonización fue anunciada en 1726. No está en claro por qué la causa de estos dos españoles fue promovida con tanto esfuerzo por el establecimiento eclesiástico de Lima, y por qué sus equivalentes mexicanos no promovieron candidatos similares.[36]

Los dos cronistas criollos, principales responsables de publicar testimonios de las vidas virtuosísimas y los milagros de los santos de Lima, fueron el franciscano fray Diego de Córdoba y Salinas y el dominico fray Juan Meléndez. Ninguno de ellos trató de emular el patriotismo de Calancha ni sus divagaciones anecdóticas. Su interés en el pasado inca fue, si acaso, transitorio, y su defensa de la capacidad de los naturales fue simplemente formal. Pese a su elogio de Las Casas —Meléndez aceptó la afirmación de Remesal de que el dominico había visitado brevemente Perú— también elogió a Pizarro por haber conquistado la “Babilonia ciega de idolatría”, y notó que los primeros franciscanos fueron “inseparables compañeros del ínclito Don Francisco Pizarro”. En realidad Meléndez permitió a Francisco Antonio Montalvo, fraile español que conocía Lima, insertar un prólogo elogioso en que afirmaba que la *Brevísima relación* era una burda falsificación, perpetrada por un francés desconocido para calumniar a la monarquía española; Meléndez rechazó implícitamente esta afirmación, en su elogio de la carrera de Las Casas.[37] Si las controversias de la Conquista ya no preocupaban a los cronistas criollos, en cambio las glorias de Lima llamaban toda su atención, pues Córdoba y Meléndez siguieron a Salinas y Calancha, ofreciendo una descripción detallada de las iglesias, los conventos, los colegios y las catedrales de la capital, junto con cierta mención de las luminarias locales que se distinguían por su santidad o por sus conocimientos. Meléndez toca una nota, ya familiar, de exasperación criolla, al narrar que en su visita a España fue felicitado por su buen español, y se le preguntó si había libros en América. Insistiendo en que había tres naciones separadas en el Perú —de indios, negros y españoles— que nunca se casaban entre sí, dijo de los criollos o “indianos”, como se llamaba a los españoles nacidos en el Nuevo Mundo, que su “primera aplicación es el estudio y la Iglesia”, o, de ser esto imposible, ingresar en profesiones honorables. Al mismo tiempo, observó que aunque los indios, antes de la Conquista, habían sido gobernados por el demonio, en realidad habían seguido la ley natural y hoy eran pintores y escultores.[38]

Estos dos cronistas mendicantes estuvieron obsesionados por el oro y la plata que brotaban de las minas de Perú e inevitablemente aprovecharon el fenómeno para darle una explicación espiritual y patriótica. Exclamó Córdoba: “Como Potosí da barras para enriquecer a España, pueda esta universidad de Lima enriquecer a muchos reinos de sujetos ilustres en virtudes,

claros en sangre y celebrados en letras”. Habla por sí solo el hecho de que Meléndez decidiera titular *Verdaderos tesoros de las Indias* (1681-1682) su crónica de los dominicos en Perú, y que comenzara con un cálculo de las cifras de producción. Donde ambos cronistas abandonaron la dulzona alegría, cambiándola por la polémica, fue en su crítica conjunta a Calancha; su ira fue provocada por la afirmación de éste de la supremacía de los agustinos en el campo misionero peruano. El hecho fue que los dominicos llegaron primero, seguidos de cerca por los franciscanos. Fray Domingo de Santo Tomás, el discípulo de Las Casas, había preparado una introducción a la lengua quechua mucho antes de que ningún agustino se fijara en esta tarea. Las guerras civiles no habían impedido que los mendicantes predicaran a los aborígenes. Al mismo tiempo, ninguno de los dos cronistas conservó ninguna tradición dentro de sus respectivas comunidades de mucho entusiasmo indígena por el Evangelio cristiano.[39]



Juan Meléndez

Fue Meléndez el que presentó extensos relatos de las vidas y las obras de los dos santos

dominicos de Lima: santa Rosa y san Martín de Porres. La posteridad o, mejor dicho, la Iglesia oficial, se tardó en apreciar el auténtico valor de Porres, mulato donado o sirviente voluntario, atado por un voto personal, pues sólo en 1837 fue beatificado, y en 1962 canonizado; su culto fue sostenido a lo largo de los siglos por la devoción popular. Martín de Porres (1579-1639), hijo de una negra libre, hija de africanos, y de un noble español, no fue autorizado a ingresar en la orden de los dominicos como hermano lego, pues las reglas de la provincia prohibían la admisión de negros o mulatos. Como donado, se le permitió llevar el hábito religioso y se le encargó la enfermería del gran convento de Lima dedicado a Nuestra Señora del Rosario. En esa capacidad, pronto fue célebre por su ilimitada caridad hacia los pobres y sus incesantes cuidados a los enfermos, por lo que indios y negros acudían —en tropel— al convento, en busca de consuelo y de limosna. Al mismo tiempo, Martín de Porres se hizo notar por el extremo rigor de su régimen: dos veces al día se flagelaba los muslos, frotándose las heridas con sal y vinagre. En ocasiones, persuadía a esclavos negros de que lo flagelaran. Tal era la intensidad de su plegaria que se le vio suspendido en el aire, en pleno rapto espiritual. A su muerte, Porres era conocido en toda Lima, recibido y consultado por dignatarios de la Iglesia y el Estado, por lo que el virrey y los oidores de la Audiencia acudieron a rendirle homenaje en su féretro. Aunque los dominicos del Perú tuvieron cuidado de preparar testimonios de su vida y de sus anteriores milagros efectuados por intercesión celestial, en Roma dieron prioridad a la causa de un misionero español, fray Vicente Vernedo, quien, sin embargo, nunca recibiría la confirmación oficial. La atención del pueblo a Martín de Porres es testimonio de la capacidad receptiva del catolicismo postridentino.[40]

La santa de mayor importancia que surgió en el siglo XVII en Lima fue Isabel Flores de Oliva (1584-1617), más conocida como Rosa de Santa María, quien fue beatificada en 1668 y pronto canonizada en 1671, al ser reconocida como patrona no sólo de Lima y de Perú, sino de toda América. De humilde pero honorable familia criolla —sus padres nacieron en el Nuevo Mundo—, Rosa rechazó toda idea de matrimonio, y desde su juventud llevó el hábito religioso, frecuentando las iglesias en que su devoción a las imágenes de María, especialmente de Nuestra Señora del Rosario, pronto despertó la atención de los piadosos padres. Incapaz al principio, por su pobreza, de reunir la dote indispensable para ser admitida en un convento, y renuente después a aceptar el barullo de los grandes conventos de Lima, Rosa figuró como beata y en 1607 fue admitida en la Tercera Orden de los Dominicos. De hecho, vivió en su casa o fue alojada por benefactores ricos, habiendo llegado a ser experta en bordar y en convertir canciones populares en cantos religiosos. Atrajo la devoción de un círculo de damas piadosas, bien relacionadas, varias de cuyas hijas siguieron el ejemplo de Rosa y pronto fueron monjas o beatas. Por desgracia, lo insulso de su hagiografía no nos permite discernir con claridad la naturaleza de su encanto, especialmente porque los pocos sentimientos y canciones registrados revelan una sentimentalidad dulzarrona. Sin embargo, poco había de dulce o blando en su mortificación de la carne, pues Rosa pronto abandonó los

alimentos normales, subsistiendo a base de una dieta de pan y agua, complementada por hierbas y jugos. Asimismo, llevaba cilicios en torno de los miembros y regularmente se flagelaba. En una ocasión trató de administrarse 5 000 golpes en un periodo de ocho días, a imitación de la pasión de Cristo. A veces llevaba una corona de espinas, tan apretada que la sangre le chorreaba por las mejillas. Semejante sistema de vida le produjo constantes jaquecas y dolores de estómago, y también provocó el ataque de los demonios, incluso de un espíritu cuyas visitas llegaron a ser tan frecuentes que ella le llamó "El Sarnoso". Poco antes de su muerte, un retrato de Cristo ante el cual ella estaba arrobada en oración, empezó a sudar, y este fenómeno causó interminables interpretaciones. Para entonces, ella era tan venerada en la ciudad que en sus exequias públicas el virrey, el arzobispo y todas las órdenes religiosas asistieron a las ceremonias. Al cabo de dos años, sus restos fueron trasladados a un sepulcro especial, y empezaron a ocurrir milagros con tal frecuencia que las autoridades se apresuraron a compilar testimonios, para promover su canonización en Roma.[41]

Si la canonización de Martín de Porres dependió de la devoción popular mantenida a través de los siglos, por contraste la rapidez con que Isabel Flores fue admitida entre los santos sólo puede explicarse por la intensidad del culto mariano en el siglo XVII. En una época en que la Virgen María era considerada cada vez más en su advocación Inmaculada Concepción, Rosa de Lima fue vista, claramente, como una María rediviva. La campaña de la época para desplazar a Santiago como patrón de España por santa Teresa de Ávila apunta en la misma dirección. En este periodo, la imaginación del mundo hispánico rondaba por los límites de la pasión: la búsqueda del honor y el apetito de la lujuria pintados por los dramaturgos serían contrarrestados por la práctica, opuesta, de la plegaria mística y la feroz mortificación de la carne. Puede decirse que santa Rosa fue el antídoto espiritual de Don Juan. El hecho de que una virgen santa ideal conquistase su corona mediante tan intensa mortificación, revela las intransigentes demandas del ideal hispánico de santidad.

En todo esto había muy poco que fuese peculiar del Perú: de hecho, lo normal de este tipo de santidad confirmaba el grado en que Lima era una ciudad española en las costas del Pacífico. El culto de Santa Rosa ciertamente ofrecía motivos de orgullo patriótico, pero su mensaje no tenía un contenido específicamente peruano. ¿Será ésta la razón de que un viejo poeta español emigrado, el conde de la Granja, que en un tiempo fuese corregidor de Potosí, se sintiera llamado a componer una epopeya heroica, en 12 cantos, en honor de santa Rosa? Cualquiera que sea la causa, su pluma pronto agotó los exiguos incidentes de la vida de Rosa, por lo que el poeta se vio obligado a montar toda una elaborada maquinaria poética sobre un oscuro sumo sacerdote inca, Bilcaoma, quien en cónclave satánico planeó la destrucción del Perú católico y la restauración de los incas, campaña en que fue ayudado por la reina Isabel de Inglaterra, por sir Francis Drake y por los corsarios holandeses, cuyas incursiones por los mares del sur fueron frustadas por las plegarias y la presencia de santa Rosa. En este extraño plan literario, la santa surge así como la patrona celestial de Lima, cuyos poderes eran

invocados para conservar un Perú fundado por el gran guerrero cristiano Francisco Pizarro.[42]



Santa Rosa de Lima, *por Angelino Medoro*

V

En la catedral de Cuzco, un canónigo hizo una pausa, en mitad de su sermón, para exclamar: "Damas, dejad pasar a esa pobre india: es mi madre". En esta anécdota, cuidadosamente conservada por la tradición local, Juan de Espinosa Medrano (1629-1688), comúnmente llamado el Lunarejo, dio público testimonio de su pobre origen mestizo. Célebre por su erudición y su elocuencia, los talentos de Espinosa le habían valido la ordenación como sacerdote y el ascenso al rango de canónigo; su carrera remataría con su nombramiento de arcediano. Después de una muerte relativamente temprana, dos volúmenes de su filosofía tomista fueron publicados en latín en Roma, y una colección de sus sermones fue impresa en Perú. Sin embargo, su reputación estaba asegurada desde que en Lima apareciera en 1692 su *Apologético a favor de don Luis de Góngora,* obra en que su censor lo aclamó como "este Demóstenes Indiano […] este Fénix Criollo". En cuestión estaba la censura del crítico portugués Manuel de Faria y Sousa, que había denunciado a Góngora como "el Mahoma de la poesía", pues su estilo latinizado y su amor a la hipérbole habían creado un ejército de imitadores, cuyos excesos habían corrompido la lengua castellana casi irremediablemente. Como contraste, Faria adujo los ejemplos de Dante y de Camoens, que escribían como profetas tanto como poetas: su dicción estaba libre de las exageraciones del español. El que esta candente censura fuese planteada algún tiempo antes de su propio nacimiento no impidió que Espinosa entrara en la liza justificando su tardía contribución con la observación de que "vivimos muy lejos los criollos". En su opinión, sólo con Góngora había alcanzado la poesía española, por fin, el alto nivel de los clásicos latinos. Con su audaz incorporación de neologismos culteranos, Góngora había ensanchado el ámbito de la lengua española, así como Cortés había aumentado su poder político apoderándose de Moctezuma en su palacio. En todo caso, ¿cómo se podía comparar a Góngora con Camoens, dado que los dos escritores habían cultivado diferentes géneros de poesía lírica y épica? Tales fueron la erudición y la habilidad dialéctica mostradas por Espinosa en esta polémica que su censor orgullosamente declaró que "ha llegado a ser admiración de su patria: dando a ver a la envidia, desalumbrada suele concitarse contra los hijos de ella (criollos los llamen con nombre de incógnita etimología) en donde crió Dios más quilatados y copiosos los tesoros de la tierra, depositó también los ingenios de el cielo".[43]

Pese a su formidable erudición barroca, Espinosa Medrano decidió no hacer ninguna exposición de los fundamentos incas de su patria criolla. El prevaleciente concepto de Perú como un Ofir católico, las leyes y creencias de la población andina derivadas de las enseñanzas de santo Tomás, no despertaron un sostenido interés de los hombres cultos por el Imperio inca. Aunque la élite criolla se enorgulleciera llamando a su patria "la gran ciudad de Cuzco, cabeza de los reinos del Perú", en la práctica decididamente vacilaba antes de cruzar la barrera que separaba al Perú cristiano de Tawantinsuyo. Desde luego, había buenas razones

para esto. Para empezar, era notablemente difícil reconciliar la imagen pintada por Garcilaso, de los incas como guardianes platónicos, con la insistencia de Acosta en que Satanás imperaba supremo en todos los reinos aborígenes de América, especialmente porque la tesis del jesuita había recibido aplicación práctica en las campañas lanzadas para extirpar la idolatría, campañas que durarían por todos los Andes hasta el decenio de 1660. Las obsesiones diabólicas de Calancha estaban sumamente difundidas por todos los niveles de la sociedad colonial. Además, aun si Espinosa Medrano hubiese deseado rivalizar con Sigüenza y Góngora, no habría encontrado fácilmente los materiales con los que construir una versión de la historia y la cultura incas, que fuese superior o notablemente distinta de las interpretaciones de Garcilaso y de Acosta, pues los indios de los Andes nunca habían creado un sistema de pictografías y habían mostrado ser relativamente lentos para anotar en escritura española sus tradiciones orales. Por lo que puede verse pronto se perdió el conocimiento cifrado en sus *quipus*, las cuerdas anudadas que servían como recursos mnemotécnicos. En realidad, los naturales del Perú nunca habían marcado el paso del tiempo con la intensidad religiosa mostrada por sus análogos mesoamericanos, y legaron a la posteridad poco más que las pinturas de los 12 legendarios monarcas de la dinastía inca, encargadas por el emperador Pachakuti. Asimismo, los relatos de las instituciones y las creencias andinas compilados por los primeros dominicos y por observadores como Polo de Ondegardo, Juan de Betanzos y Cristóbal de Molina habían desaparecido, yéndose a acumular polvo en inaccesibles archivos o bibliotecas. La crónica de Guaman Poma había desaparecido, no dejando sino las más ligeras huellas en el *Memorial* de Salinas. Asimismo, la interpretación toledana del Estado inca como bárbaro despotismo, culpable de sacrificios humanos, leyes crueles y brutal explotación de sus súbditos nunca recibió, en letra de imprenta, una exposición extensa y coherente. En particular, el hecho de que Bernabé Cobo no publicara su *Historia del Nuevo Mundo* (1653) privó a los enemigos de los incas del texto primigenio para su acusación, ya que Cobo, heredero intelectual de Acosta y admirador y amigo de Solórzano, había presentado toda una plétora de nuevos datos sobre las instituciones y la religión de los indios.[44] En su ausencia, Garcilaso lentamente fue triunfando, y su victoria quedó finalmente asegurada por la publicación, en 1723, de la segunda edición de los *Comentarios reales*, que gozaron de gran circulación en Perú.

Si la élite criolla de Cuzco vaciló tanto en apropiarse la ideología de Tawantinsuyo, fue porque a lo largo de todo el periodo colonial la ciudad albergó a una élite rival, para la que esa historia era recuerdo vivo. Los *ayllus* incas, a cuya cabeza estaban los descendientes de los emperadores, aún poseían categoría de nobles, y celosamente cuidaban sus genealogías. En contraste con la Nueva España, donde la nobleza india perdió categoría o fue absorbida por la comunidad hispánica, en Perú existía toda una clase de *kurakas* distribuidos a través de los Andes, que constituían una clase hidalga aborigen, dedicada a la agricultura y el transporte, que aún actuaba sirviendo como vitales intermediarios entre las masas del campo y el régimen

colonial. La importancia de esta clase en Cuzco fue claramente mostrada en una serie de pinturas de la procesión del Corpus Christi, que datan de finales del siglo XVII, en que representantes de la nobleza inca, ataviados con toda la pompa y las insignias de sus antepasados, caminaban a la cabeza de las confraternidades indias. Al comienzo de siglo, un testigo notó que en las celebraciones de la beatificación de san Ignacio de Loyola en 1610, los indios de Cuzco habían llevado las figuras de 11 monarcas de la dinastía inca, desde Manco Cápac hasta Huáscar.[45] Más aún, existía en Cuzco el Colegio de San Francisco de Borja, fundado por Toledo y administrado por los jesuitas, en que se educaban los hijos de la nobleza indígena. En el siglo XVIII, sus paredes estaban adornadas con retratos de los monarcas incas, de modo que el recuerdo de su imperio y de su grandeza era celosamente conservado. Llegó a ponerse de moda entre la nobleza indígena mandar pintar sus retratos en atuendo tradicional, es decir, en el ropaje que llevaban en las ocasiones ceremoniales. En las fiestas con que se celebró la coronación de Fernando VI en 1747, una mascarada que se organizó en las parroquias de la ciudad terminó con un desfile que “cerraba con un escuadrón de más de veinte incas ricamente vestidos en su bellísimo traje, con sus *mascapaychas* […]” En efecto, si la élite criolla fue lenta en atribuirse la historia inca, ello fue porque no se trataba de un pasado distante envuelto en el mito, sino, antes bien, de una presencia viva, que podía verse desfilando orgullosamente por las calles, propiedad cultural de una élite subordinada pero rival.[46]

XVI. EL FÉNIX MEXICANO

I

EN 1648, la élite mexicana se sobresaltó al enterarse de que la imagen de la Virgen María venerada en la "ermita" de Guadalupe, situada en una colina fuera de la ciudad, era de origen milagroso. Más de un siglo antes, decía la historia, el sábado 9 de diciembre de 1531, un pobre indio de Cuautitlán llamado Juan Diego oyó una dulce música al pasar por el cerro del Tepeyac, camino a la iglesia franciscana de Tlatelolco. Vio entonces a una dama joven, envuelta en una luz radiante, quien le dijo que era la Virgen María, madre del único Dios verdadero, y que deseaba que en su honor se construyera una capilla en el Tepeyac, para que pudiese mostrarse como madre protectora para Juan Diego y su pueblo, y para todos los fieles que llegaran a buscar su ayuda. La Virgen le mandó hablar con el obispo de México y obtener su autorización para construir la capilla. Pero cuando el indio fue a ver a Juan de Zumárraga, no se le permitió la entrada. Al día siguiente volvió a ver a la Virgen en el Tepeyac, y otra vez acudió al obispo, quien no lo recibió. Una tercera vez se le apareció la Virgen y por tercera vez lo rechazó el obispo, exigiéndole esta vez que le diera alguna señal de que en realidad era la Virgen María y no el demonio quien se le había aparecido. Al cuarto día, ya desalentado, Juan Diego decidió ir a Tlatelolco a buscar a un sacerdote para su tío, Juan Bernardino, quien estaba muriendo, víctima de la peste. Pero en su camino se le apareció la Virgen y le ordenó subir al cerro del Tepeyac y cortar unas flores. Aunque era invierno, Juan Diego encontró el cerro cubierto de rosas y de otras flores que recogió en su sayal, simple pedazo de tela de fibra de cacto. La Virgen le ordenó llevar las flores a Zumárraga. Y, desde luego, al abrir su sayal ante el obispo, las flores cayeron a tierra, dejando a la vista, en la burda tela de ayate, un retrato de la Virgen María. Asombrado por este milagro, el obispo cayó de rodillas, y luego ordenó colocar la imagen en la catedral hasta que se le pudiese llevar con la debida ceremonia a la capilla que se construiría en el Tepeyac. Mientras tanto, la Virgen también se había aparecido a Juan Bernardino, curándolo de la peste, y le dijo que su imagen sería llamada de santa María, Virgen de Guadalupe. Una vez instalado el cuadro en el Tepeyac, pronto atrajo la veneración de peregrinos y de viajeros, y efectuó curas milagrosas: señal indudable de su origen celestial.[1]



Nuestra Señora de Guadalupe

La publicación de la *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe.*

Milagrosamente aparecida en la ciudad de México (1648) inauguró una nueva época en la historia religiosa de la Nueva España. Aunque la imagen había despertado ya considerable devoción —se completó una nueva capilla en 1622, por orden del arzobispo Juan de la Serna —, su culto seguía limitado a su santuario y no era mucho más ferviente que la veneración que se daba a otras imágenes marianas en el Valle de México. En realidad, al morir en 1674 Miguel Sánchez, autor de este tratado, escribió un diarista de la época: "Compuso un docto libro, que al parecer ha sido medio para que en toda la cristiandad se haya extendido la devoción de esta sacratísima imagen, estando olvidada aún de los vecinos de México hasta que este venerable sacerdote la dio a conocer, pues no había en todo México más que una imagen de esta soberana Señora en el convento de Santo Domingo, y hoy no hay convento ni iglesia donde no se venere, y rarísima la casa y celda de religioso donde no esté su copia […]"[2] Un testimonio de la emoción causada por Sánchez puede encontrarse en la introducción de este libro, donde el doctor Francisco de Siles, canónigo del cabildo de la catedral y profesor de teología en la Universidad de México, declaró: "Hablo y escribo por toda la patria que recive esta historia, executoria de su grandeza". En cuanto a Luis Lasso de la Vega, capellán del santuario de Guadalupe, rotundamente exclamó que se sentía como Adán, que despertaba para ver que el Todopoderoso le había dado una compañera. "Yo y todos mis antecesores, hemos sido Adanes dormidos y poseyendo a esta Eva segunda en el paraíso de su Guadalupe mexicano." Tanto lo emocionó la obra de Sánchez, a quien saludó como "el más venturoso criollo de toda nuestra nación", que al año siguiente Lasso de la Vega publicó una breve versión en náhuatl de las apariciones y los milagros efectuados por la imagen. En un lenguaje sencillo pero poético, narró una historia muy similar, pero suprimiendo de la narración toda exégesis. Casi la única diferencia notable es que, según él, las flores recogidas por Juan Diego fueron rosas de Castilla, y añadió cierto número de curas milagrosas. Su texto también mostró que después de escuchar un sermón predicado por el misionero franciscano fray Toribio de Motolinía, Juan Diego en adelante vivió castamente con su esposa, habiendo servido en la capilla del Tepeyac hasta su muerte ocurrida en 1548.[3]

En los años siguientes, se compusieron sermones, poemas y tratados en honor de Nuestra Señora de Guadalupe, principalmente por la élite del cabildo de la catedral y de la universidad. En 1662, Carlos de Sigüenza y Góngora, el sabio mexicano más grande del siglo XVII, escribió un elaborado poema intitulado *Primavera indiana,* en que, con una superabundancia de recursos gongorinos, cantó a los inocentes encantos de la Virgen mexicana, recién aparecida en la tierra de la eterna primavera. Casi por el mismo tiempo, el doctor Luis Becerra Tanco (1603-1672), profesor de matemáticas y de astrología, publicaba un relato de las apariciones, intitulado *Felicidad de México* (1666, 1675) en que presentaba las versiones española y náhuatl y trataba de dar cierta base histórica al relato. En 1666, acompañó a dos doctos canónigos de la catedral, el doctor Francisco de Siles y el doctor Antonio de Gama, en una visita a Cuautitlán, para ver si entre los viejos campesinos quedaba

algún recuerdo de Juan Diego y de las apariciones. Su objetivo era descubrir materiales que pudieran ser presentados en Roma, pues Siles encabezaría después una misión con objeto de obtener la autorización de transferir la fiesta de Guadalupe, de septiembre, donde caía en la Octava de la Fiesta de la Natividad de Nuestra Señora, al 12 de diciembre, dentro de la Octava de la Fiesta de la Inmaculada Concepción.[4]

La rapidez con que el culto ganó terreno fue notada por el provincial e historiador de los jesuitas, Francisco de Florencia (1620-1695) quien en *La Estrella de el Norte de México* (1688), afirmó que cada pueblo y casa de la Nueva España tenía una copia de la imagen. Tan grande era la demanda que en el Tepeyac había un artista en residencia, que sólo se dedicaba a pintar tales copias.[5] Asimismo, en el decenio de 1670, el doctor Isidro Sariñana, canónigo de la catedral con gran reputación de predicador, se unió a Francisco de Siles en la labor de recabar fondos para construir un camino de peregrinación al santuario, en que estaban alineadas impresionantes estaciones u oratorios que conmemoraban los 15 misterios del Rosario: obra costosa que necesitó más de 10 años para completarse. Ya entonces, en la catedral de México se había dedicado una capilla lateral a Nuestra Señora de Guadalupe.[6]

Pueden verse testimonios del progreso del culto fuera de la capital leyendo las *Glorias de Querétaro* (1680), breve obra escrita por Carlos de Sigüenza y Góngora, quien confesó que hasta 1659 no se había llevado una copia de la imagen a la ciudad: “Caso extraño ser María Santísima de Guadalupe de México el único imán suave de americanos afectos, y carecer hasta entonces Querétaro de imagen suya […]” Francisco de Siles, al parecer omnipresente, “la gloria de nuestra nación y patria”, fue llamado a predicar el sermón que inauguraría el culto en la ciudad.[7] Después, en 1669, se organizó una congregación de sacerdotes seculares, bajo el patrocinio de la Virgen mexicana, y se reunieron fondos para construir una bella iglesia en su honor, cuya consagración en 1680 se caracterizó por rumbosas fiestas, registradas todas ellas fielmente por Sigüenza y Góngora. Querétaro no era la única ciudad que tenía esta devoción, y por los mismos años se levantaron capillas dedicadas a Nuestra Señora de Guadalupe en San Luis Potosí, Oaxaca, Tlaxcala, Chihuahua y Zacatecas. En el curso del siglo XVIII las principales ciudades y casi todos los pueblos de la Nueva España establecieron santuarios, habitualmente situados extramuros, más allá de los límites del asentamiento urbano, con los que comunicaba un camino para peregrinos, a imitación de la distancia que separa el Tepeyac de la ciudad de México.

El siguiente paso importante llegó en los años de 1695-1709, cuando en el Tepeyac se construyó una bella iglesia nueva, con un costo estimado en medio millón de pesos, aportados por ricos laicos y por la tesorería diocesana. La imagen quedó entonces alojada en un santuario que podía rivalizar en dimensiones y esplendor con casi todas las grandes catedrales de la Nueva España. Y ésta no fue la última ampliación del santuario, pues en el decenio de 1780 el entonces arzobispo, Alonso de Haro, estableció un convento de monjas capuchinas cerca de la iglesia, y en los años 1777-1791 presidió la construcción de una estilizada capilla

octagonal, conocida como el Pocito. Antes de la construcción de estos edificios, unos devotos benefactores habían creado un fondo que llegaría a tener más de medio millón de pesos para financiar la fundación de un colegio de canónigos que oficiaran en el santuario. El proyecto fue aplazado por disputas de jurisdicción, pues el arzobispo insistía en su tradicional papel de patrón, por lo que sólo en 1751 quedó formalmente instalado el colegio, que comprendía a un abad y a 16 canónigos con prebendas: ejemplo único de semejante institución (por lo demás bastante común en Europa) en la Nueva España.[8]

Una influencia clave en el desarrollo del culto fue el compromiso de Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, arzobispo de México entre 1730 y 1747, y virrey de la Nueva España, de 1730 a 1740, en quien recayó el privilegio de presidir las celebraciones del bicentenario de las apariciones. Pero este patrocinio habría sido inútil si la devoción popular no hubiese alcanzado nuevas alturas durante la gran peste de 1737, que tan sólo en la capital causó no menos de 40 000 víctimas. En el *Escudo de Armas de México* (1746), Cayetano Javier de Cabrera y Quintero describió las terribles escenas que podían verse en la ciudad, cuando comunidades religiosas y confraternidades llevaban sus imágenes por las calles, en intento de calmar los temores populares y rogar la ayuda del cielo. Jesuitas y franciscanos compitieron atendiendo a los enfermos, distribuyendo alimentos, ya que "de innumerables que se arrebataba la fiebre, los más eran sitiados de hambre y desamparo". La práctica de utilizar las iglesias para los entierros hizo que pronto estuviesen llenas de cadáveres, creando "hediondez y corrupción", por lo que las autoridades se vieron obligadas a inaugurar nuevos cementerios. El clímax de todos los intentos por procurarse la intervención divina llegó en marzo de 1737 cuando la imagen del Tepeyac fue llevada en ceremonial desfile por las calles, luego instalada en la catedral y formalmente aclamada por el cabildo de la ciudad de México; presidió la ceremonia su patrón, Vizarrón y Eguiarreta, en su doble condición de arzobispo y de virrey. El cabildo de la catedral asimismo juró rendir homenaje y en los meses siguientes, los cabildos de tan importantes ciudades provincianas como Puebla, Guadalajara y San Luis Potosí también proclamaron patrona a la Virgen mexicana. Esta secuencia llegó a una grandiosa conclusión en diciembre de 1746, cuando delegados de todas las diócesis de la Nueva España, encabezados por el ya enfermo Vizarrón y Eguiarreta, se reunieron para aclamar a Nuestra Señora de Guadalupe como su patrona universal; esta decisión sería ratificada por la Santa Sede en 1754.[9] En el curso de un siglo, la Virgen criolla había salido así de la oscuridad, para rivalizar con las más célebres imágenes marianas de Europa.

En el siglo XVIII se pintaron incontables copias de Nuestra Señora de Guadalupe; artistas célebres como Miguel Cabrera competían por mostrar su talento logrando un parecido exacto. La devoción ortodoxa no autorizaba ninguna variación de la imagen central de una joven, de pie sobre una luna creciente sostenida por un ángel niño con las alas extendidas, envuelta su figura en una aureola de 100 rayos, su rostro de color "marrón plateado", con una corona de 12 rayos simbolizando las estrellas. Tan sólo en el espacio circundante, que estaba vacío en el

original, los artistas aplicaron su imaginación a menudo mostrando en cada esquina de la tela las escenas de la aparición, y llenando los lados con querubines . También se puso de moda inscribir en la pintura la célebre frase, invocada por el papa Benedicto XIV: *Non fecit taliter omni nationi,* frase que captó el carácter singularmente patriótico de esta devoción.[10]

II

En su *Monarquía indiana,* Juan de Torquemada lamentó que los restos mortales de Martín de Valencia, santo jefe de la misión franciscana a México, se hubiesen perdido, y que a su nombre se asociaran pocos milagros públicos. Concluía diciendo que si la conquista espiritual no había sido grandemente favorecida por milagros, ello era porque los indios, movidos internamente por el Espíritu Santo, ya habían aceptado el Evangelio cristiano.[11] Una diferente explicación compuso Juan de Grijalva, cronista agustino, quien arguyó que mientras la Iglesia primitiva había necesitado milagros porque los apóstoles eran hombres pobres e ignorantes, a los que se enfrentaban romanos y judíos con todo su orgullo y su cultura, por contraste en América "el predicador en todo era superior a los indios" y por tanto no necesitaba ayuda sobrenatural.[12] Lo que obviamente les preocupaba era que los esfuerzos heroicos de los primeros mendicantes estaban cayendo en el olvido: ningún fraile había sido canonizado, ninguna tumba albergaba reliquias que atrajeran la devoción popular, y sus escritos seguían inéditos. En parte, la erosión de estas reputaciones en un tiempo tan altas, se derivó del surgimiento de una nueva Iglesia en México, basada en las estructuras echadas por el Concilio de Trento, que implícitamente rechazaba todo papel especial para México dentro de la economía espiritual de la Iglesia universal. Al comienzo del siglo XVII, era una institución dominada en todos los niveles, aparte del de obispo, por el clero secular criollo, que cada vez más consideraba intrusos a los frailes llegados de la Península. Aun dentro de las órdenes religiosas, el conflicto entre criollos y gachupines produjo cierto distanciamiento de los dedicados fundadores de cada provincia. En suma, los jefes espirituales e intelectuales del clero criollo habían llegado a considerar un obstáculo el triunfalismo de la conquista espiritual, pues presentaba la fundación de la Iglesia mexicana como esfuerzo de los misioneros que habían establecido una réplica, en ultramar, de la Iglesia de España.

Para afirmar y demostrar la vitalidad espiritual independiente de su Iglesia, el clero mexicano ansiaba milagros. ¿No había proclamado san Agustín en las últimas páginas de *La Ciudad de Dios,* que las curas efectuadas ante la tumba de los mártires en el norte de África eran signo inequívoco de que el Espíritu Santo moraba entre el pueblo cristiano y que aún continuaban ocurriendo los milagros descritos en el Nuevo Testamento?[13] En la última época de la Antigüedad, las reliquias de santos, obispos y mártires habían producido creciente veneración: sus tumbas a menudo se encontraban en grandes basílicas, a las que desde lejos

acudían peregrinos. Cada ciudad llegó a poseer un patrón espiritual cuyo culto era fuente de orgullo cívico y vehículo de solidaridad general. Los cristianos se apiñaban para tocar y orar a las reliquias de los santos, de quienes se decía que encarnaban el poder espiritual del cielo, permanente garantía terrenal de la intervención del cielo en el mundo cotidiano.[14] En España, la supuesta tumba del apóstol Santiago, en Compostela, surgió como el punto de reunión espiritual de los Estados cristianos que combatieron contra los moros. Durante los largos siglos de la reconquista, Santiago sirvió a la vez como patrón y como grito de batalla de la España cristiana, y su santuario se convirtió en importante centro de peregrinaciones y en prueba viva del fundamento apostólico de la Iglesia española.[15] El que se creyera que Santiago había intervenido en la conquista de América, protegiendo a los españoles contra el ataque de los indios, sólo servía para confirmar su papel en el militante catolicismo de Castilla.

A pesar de todo, los españoles de la época de los Habsburgo esperaban que ocurrieran milagros, debidos más al poder de las imágenes sagradas que al de las reliquias de los santos. La fuente de esta devoción era la Iglesia de Oriente cuyos teólogos empleaban conceptos tomados de la filosofía neoplatónica para definir los iconos ortodoxos como “un parecido de aquel de quien es imagen, que en sí misma muestra por imitación el carácter de su arquetipo […] Lo auténtico en la semejanza, el arquetipo en la imagen”. San Basilio el Grande escribió: “Lo que la palabra transmite por el oído, la pintura lo muestra silenciosamente por la imagen […] Por estos dos medios que se acompañan mutuamente […] recibimos el conocimiento de una y la misma cosa”. Tanto como la escritura, los iconos de Cristo y María, la Madre de Dios, enseñaban las verdades centrales de la encarnación, “expresiva del silencio de Dios”. Cuando los iconoclastas atacaron este culto tildándolo de idólatra, los teólogos ortodoxos defendieron las imágenes sagradas diciendo que estaban en armonía con las doctrinas de la encarnación del Divino Verbo y la presencia real de Cristo en la eucaristía.[16] Además, se suponía que los retratos hieráticos y convencionales de Cristo y de su Madre derivaban de los fundamentos apostólicos de la Iglesia, y ciertas imágenes llegaron a quedar investidas con poderes milagrosos.

Nada en todo esto había que escandalizara a un teólogo español, pues aunque la Iglesia latina parece haberse dedicado poco a la especulación teológica acerca de las pinturas y esculturas religiosas, contentándose con definirlas simplemente como representaciones cuyo propósito era recordar sus originales celestiales a los fieles, en la Baja Edad Media se creó y veneró todo un mundo de imágenes milagrosas. En España, un número enorme de imágenes de la Virgen María quedaría albergado en santuarios espléndidos, objeto de peregrinaciones y de plegarias. Con mucho, la más venerable de estas figuras fue Nuestra Señora del Pilar, en Zaragoza, imagen que, decíase, fue llevada por la propia Virgen María al acompañar a Santiago en su viaje a España. Otras imágenes, como las célebres Vírgenes de Montserrat en Cataluña y de Guadalupe y Peña de Francia en Extremadura, fueron encontradas en cuevas, en

la falda de los cerros, por pastores a quienes se había aparecido la Virgen María. En el caso de Nuestra Señora de Guadalupe, decíase que la figura había sido tallada por san Lucas y luego llevada a Roma, para ser enviada después por el papa Gregorio Magno a san Leandro, arzobispo de Sevilla. Oculta en una caverna para que no la profanaran los musulmanes, fue descubierta en el siglo XIV por un pastor, siguiendo las instrucciones de la Virgen. Virtualmente todas estas célebres imágenes de España eran figuras de madera que representaban a María como Madre de Dios, entronizada con el Divino Niño en brazos; la textura de la madera estaba ennegrecida por el paso de los años y el humo de las velas.[17] Tales imágenes, lejos de ser simples representaciones, existían por derecho propio, es decir, como vehículos materiales de un poder numinoso que podía afectar decisivamente los espíritus y los cuerpos de los peregrinos que llegaran a implorar su ayuda. Tal era el prestigio de sus santuarios que reyes y nobles competían por dotarlas con posesiones y adornar sus iglesias con ricas ofrendas: recordatorio de que no eran simplemente populares los cultos en que participaban sacerdotes y pueblo, señores y plebeyos, en la devoción común.

Como era de esperarse, los conquistadores del Nuevo Mundo llevaron consigo imágenes, a menudo pequeñas figuras de la Virgen María sujetas a su sillas de montar. Tal era en realidad la fe de Cortés en el testimonio silencioso y el poder inherente a las imágenes cristianas que hizo instalar estatuillas de la Virgen en templos indios en Tlaxcala y en Tenochtitlan, ordenando a los sacerdotes paganos que les rindieran los debidos honores. Una vez completa la conquista, los españoles importaron una enorme cantidad de cuadros y de esculturas, ordenando a menudo copias de las imágenes más famosas de la Península. De este modo, el poderoso y torturado Cristo de Burgos fue copiado con frecuencia y, una vez en América, fue modelo para nuevas copias. En contraste con Cortés, empero, los primeros franciscanos de la Nueva España combatieron activamente la veneración de las imágenes entre la grey natural, temiendo el evidente peligro de una confusión entre ídolos paganos y estatuas cristianas. Su actitud también fue influida por la crítica erasmiana del culto tardío medieval de las imágenes de los santos, como simple superstición y corrupción del sentido oculto de la Iglesia primitiva. En realidad, en su *Regla de doctrina cristiana*, Juan de Zumárraga declaró que el verdadero cristiano no necesitaba estimular su fe recurriendo a tales objetos materiales.[18] Sin embargo, en los primeros años del siglo XVII ya era claro que la religión indígena había llegado a centrarse en las imágenes cristianas como patrones espirituales, cuya devoción llegó a ser expresión de solidaridad comunitaria. En 1624, Juan de Grijalva observó que los naturales “en el culto y reverencia de las imágenes son extremados”, ya que cada casa y cada familia tenían su propio altar con un crucifijo y varias figuras de la Virgen María y de santos. De manera similar, cada pueblo y sus moradores tenían sus propios patrones, que debidamente paseaban por las calles los días de fiesta, en la Semana Santa y el día de Corpus Christi.[19] En cada región, ciertas imágenes fueron renombradas por su poder de efectuar curas, a menudo de carácter milagroso, y por ello empezaron a atraer peregrinos. En todo esto no había nada

particularmente indígena, pues la comunidad española y sus retoños mestizos y mulatos mostraron una devoción igualmente poderosa, de modo que, en cuanto una imagen había adquirido la reputación de milagrosa, atraía peregrinos y devotos de todos los sectores y las clases de la población colonial.

La imagen más célebre de México a comienzos del siglo XVII fue Nuestra Señora de los Remedios, pequeña figura de la Virgen y el Niño, obviamente traída por los conquistadores para la silla de sus caballos. En realidad, una figura similar venerada en Puebla, fue conocida como "La Conquistadora". En 1621, Luis Cisneros, fraile mercedario y profesor de universidad, publicó un escrito en que afirmaba que con toda probabilidad la imagen de los Remedios había sido instalada por Cortés en el gran templo de Huitzilopochtli, sólo para quedar perdida u oculta cuando los españoles huyeron de Tenochtitlan durante la Noche Triste. Algún tiempo después de la Conquista, la Virgen María se apareció a un noble indio llamado Juan Tovar, quien, por instrucciones suyas, descubrió la imagen oculta en un cerro, donde antes había habido un templo pagano. Cerca de 1552, Tovar cayó enfermo, visitó el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac, y por orden de la Virgen construyó una capillita en Naucalpan, fuera de la capital, para albergar la imagen española que había descubierto, encargando su cuidado a los franciscanos de TIacupa. Pero el edificio pronto cayó en mal estado, y en 1574 se inició un nuevo capítulo en la historia del culto cuando un rico regidor de la ciudad de México levantó una hermosa nueva capilla, formó una confraternidad para mantenerla, y convenció al cabildo de la ciudad de que adoptara a Nuestra Señora de los Remedios como su patrona mariana. Para entonces la imagen era célebre no sólo por sus curas milagrosas sino también por su poder de atraer la lluvia cuando se necesitara. En los años de sequía en 1577, 1597 y 1616, la imagen fue llevada de su santuario, en procesión formal, hasta la catedral, para implorar ayuda del cielo. En realidad, para conmemorar el notable suceso de su última salida, Cisneros escribió su libro, y se tomó trabajos para describir el gran desfile por las calles, la imagen acompañada por las confraternidades y el clero secular, y el clímax, en la catedral, los sermones y plegarias encabezados por el arzobispo. Desde luego, nueve días después, las lluvias de temporada cayeron sobre la capital expectante, con toda su fuerza habitual.[20]

En una descripción de las imágenes marianas de la ciudad de México y sus alrededores, Luis Cisneros observó que "el más antiguo es el de Guadalupe que está una legua de esta Ciudad a la parte de el Norte, que es una Imagen de gran devoción y concurso casi desde que se ganó la tierra, que ha hecho y hace muchos milagros, a quien van haciendo una insigne Iglesia que por orden y cuidado del Arzobispo está en muy buen punto".[21] La primera versión documentada de esta célebre Virgen mexicana se deriva de 1554, cuando el arzobispo Alonso de Montúfar, sucesor de Zumárraga mandó reconstruir la capilla o ermita del Tepeyac; despidió a los franciscanos encargados de su mantenimiento, por su descuido, e instaló como capellán a un seglar. Al año siguiente predicó un sermón en el santuario, en elogio de Nuestra

Señora de Guadalupe en el Tepeyac, y justificó su devoción aludiendo a los santuarios marianos de España, Montserrat, Guadalupe y Peña de Francia. En este contexto, cabe observar que Montúfar había ayudado a la Inquisición en los procesos contra un importante clérigo erasmiano de Sevilla; al tratar de promover la devoción a una imagen de la Virgen María, mostró su decisión de mantener los modelos medievales de culto favorecidos por la Contrarreforma.[22] Pronto entraría en disputa con los mendicantes, cuando éstos se negaron a permitir que los indios pagaran diezmos a los obispos y los cabildos de las catedrales. Además, en esta ocasión su sermón provocó una feroz respuesta del provincial de los franciscanos, Francisco de Bustamante, quien atacó el culto mariano del Tepeyac, tildándolo de subterfugio para la idolatría y afirmando que los indios iban al santuario para rendir culto a sus diosas indias, pues era bien sabido que el Tepeyac había sido el sitio de un importante templo dedicado a Teotenantzin, "Madre de los dioses", muy frecuentado por peregrinos. Además, Bustamante afirmó que "aquella imagen pintada ayer de un indio" llamado Marcos había sido colocada en la capilla y ya se hacía mucho alboroto, hablando de milagros.[23] Tampoco podía encontrar ninguna razón de por qué la capilla y su imagen habían recibido el nombre de Guadalupe, y no el de Tepeyac. Se recordará que Sahagún en su monumental estudio de la cultura aborigen también criticó el culto de Nuestra Señora de Guadalupe, considerándolo sospechoso, pues ofrecía un pretexto a la continuación del culto y las peregrinaciones paganas.[24] Pese a estos ataques de los mendicantes, derivados en buena medida de sus simpatías erasmianas y de su conocimiento práctico de la religión indígena, la pintura del Tepeyac pronto llegó a atraer la devoción así de españoles como de indios, siendo sus curas milagrosas señal inequívoca de sus poderes inherentes. Sin embargo, sólo en 1629 se le acordó el honor de una procesión formal desde el santuario hasta la catedral, cuando se invocó su intercesión para que bajara el nivel de las aguas que por entonces amenazaban la vida misma de la capital en su isla.

El rasgo distintivo del culto de Guadalupe —el nombre se refería tanto al lugar como a la imagen— era la historia del origen milagroso de la pintura. Después de todo, decíase que la Virgen María se había aparecido a muchos pastores en España y a indios en México. La mayor parte de las imágenes, invariablemente estatuillas talladas de la Virgen y el Niño, se había descubierto en cavernas de los cerros, y pronto habían cobrado fama por sus curas y consuelos. La historia de Los Remedios, narrada por Cisneros, seguía con notable fidelidad la pauta española. En otras partes de México y de Perú, las imágenes marianas eran copias traídas de la Península o bien talladas en el lugar por escultores indios. En España, en general se decía que las grandes imágenes eran de proveniencia apostólica, siendo san Lucas reconocido como autor de la imagen de Guadalupe en Extremadura. Por ello, la singularidad de la Virgen mexicana de Guadalupe consistía en la milagrosa impresión de la imagen de la Virgen en el sayal de un pobre indio: la delicada gracia del retrato era obsesionante testimonio de su condición única.

Pero ¿de dónde proviene la historia de Juan Diego y de Nuestra Señora de Guadalupe? En el caso de Los Remedios, Cisneros reconoció que el origen de todas las imágenes milagrosas era oscuro, pero citó el testimonio de la andana hija de Juan Tovar. Para Miguel Sánchez, que escribió alrededor de 116 años después de las apariciones del Tepeyac, no había tal argumento en qué apoyarse: no encontró fuentes escritas y hubo de depender de la tradición oral conservada en el santuario. Y de los milagros efectuados por la imagen no había otra prueba que los exvotos colocados en las paredes de la capilla, en señal de agradecimiento y Luis Lasso de la Vega, en su versión en náhuatl de la historia, tampoco ofrece ninguna sugerencia de fuentes anteriores. Por consiguiente recayó en los sabios del siguiente ciclo de publicaciones, es decir, en Becerra Tanco, Florencia y Sigüenza y Góngora, el deber de narrar la historia, dejando atrás a Sánchez y remontándose al siglo XVI. En la segunda edición de la *Felicidad de México,* revisada por Antonio de Gama, Becerra Tanco enfocó el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco como fuente del relato en náhuatl publicado por Lasso de la Vega, atribuyéndolo a Antonio Valeriano, importante colaborador de Sahagún, maestro de Torquemada y gobernador de San Juan Tenochtitlan durante más de 30 años. Además, afirmó haber visto los manuscritos originales que estaban en posesión de un descendiente de los reyes de Texcoco, que había servido como intérprete en el tribunal indio, o sea Fernando de Alba Ixtlilxóchitl, el historiador mestizo asociado de Torquemada. Confesó además que varios ancianos sacerdotes habían dado testimonio de la verdad de la tradición presentada por Sánchez, incluyendo a uno que había oído a Valeriano hablar de las apariciones.[25] El siguiente comentarista, Francisco de Florencia, afirmó que el manuscrito mencionado por BecerraTanco era idéntico al relato náhuatl impreso por Lasso de la Vega. Pero luego confundió las cosas, afirmando que su autor era Jerónimo de Mendieta, el cronista franciscano.[26] Fue este error el que provocó a Sigüenza y Góngora, a quien se habían confiado los documentos de Ixtlilxóchitl, a salir al paso de toda nueva discusión afirmando resueltamente que “el original en mexicano está en letra de don Antonio Valeriano Indio, que es su verdadero autor […] Y al fin añadidos algunos milagros de letra de don Fernando (de Alva) también en mexicano […]”[27]

Hasta ahora, la investigación moderna no ha encontrado el testimonio documental que pruebe que Valeriano escribió en náhuatl el relato original de las apariciones de Juan Diego. Sin embargo, el análisis lingüístico del texto indica que el núcleo del relato está escrito en un estilo poético clásico, que recuerda las oraciones morales registradas por Sahagún. Es dudoso que un sacerdote criollo del siglo XVII hubiese podido imitar semejante estilo.[28] Si esto ocurrió en realidad, entonces hay motivos para remitir toda la historia a fuentes indígenas. Una vez más, es evidente el papel central del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, pues había allí un grupo de intelectuales indios, hombres preparados en español, latín y rudimentos de teología por los franciscanos, quienes ayudaban a los mendicantes a traducir plegarias, sermones, interludios dramáticos y pasajes de las Escrituras al náhuatl. Como hemos visto Sahagún, Torquemada y fray Juan Bautista atestiguaron su inapreciable ayuda, señalando a

Valeriano, a la vez por su conocimiento del latín como por su dominio del náhuatl clásico. Probablemente al mismo grupo se debió la composición de la dramática versión de Sahagún de la visión india de la conquista española, y la insistencia en que Moctezuma recibió a Cortés tomándolo por Quetzalcóatl. ¿Qué afirmación más rotunda podía haber del valer de la raza india que el que la Virgen María se hubiese aparecido a un pobre indio sólo 10 años después de la Conquista, asegurándole que ella en adelante velaría por México como una madre por sus hijos? Que Ixtlilxóchitl hubiera adquirido el texto original y añadido la sección que describía los ulteriores milagros no resulta improbable, pues había estudiado a las órdenes de Valeriano y había compuesto himnos en náhuatl, basándose en los salmos, que él atribuyó a Nezahualcóyotl.

III

Si Miguel Sánchez (1594-1674) tomó los hechos del caso —las apariciones a Juan Diego y la imagen milagrosa de la Virgen en su sayal— como cosas ya establecidas por tradición y que, por ende, no necesitaban confirmación histórica, no fue porque sólo le interesara relatar una simple historia piadosa, destinada a conmover los corazones de las devotas y de peregrinos ignorantes, pues compuso un tratado muy docto, con densos argumentos, rebosante de alusiones a las Sagradas Escrituras, destinado a persuadir y a iluminar los espíritus de los sabios y los grandes de este mundo. Conocido predicador, muy respetado por sus grandes conocimientos de teología, su manifiesta piedad y su profundo patriotismo, Sánchez decidió no seguir una carrera que le habría podido valer honores y ascensos, renunciando sucesivamente a sus capellanías del santuario de Nuestra Señora de Los Remedios y de un rico convento de monjas jerónimas. En cambio, se consagró al estudio de las obras de San Agustín, a la plegaria en soledad y a la asistencia al santuario de Guadalupe.[29] Su libro era, por decirlo así, “hijo del silencio”, provocado por la sostenida contemplación de un icono en que llegó a percibir la forma y la esencia de la Virgen María. Si su modo de argumentación parecería extravagante y forzado a las generaciones futuras, ello fue porque Sánchez escribió como poseído por una sola idea cegadora. En efecto, aprovechó sus conocimientos de la teología patrística y la exégesis bíblica de su época para componer una obra que debe considerarse entre las más originales y audaces jamás compuestas por un autor mexicano durante el periodo colonial.

De san Agustín tomó Sánchez su enfoque figurativo a la historia bíblica y el relato de Guadalupe. Tanto en *La Ciudad de Dios* como en sus comentarios bíblicos, el Doctor Africano había interpretado los hechos y personajes del Antiguo Testamento como “figuras” proféticas de Cristo, la Iglesia y el Nuevo Testamento. Según este planteamiento, el Arca de Noé era una figura de la Iglesia cristiana; Aarón era el sumo sacerdote de la grey católica; la

querella entre Esaú y Jacob era la división entre judíos y cristianos, y Moisés era un precursor de Cristo. De este modo, se invocaban dos personas o acontecimientos históricos para explicarse entre sí, en mutua relación, como profecía y realización; la interpretación iba hacia atrás y adelante a través de los siglos de la historia sagrada. El modo figurativo de interpretar las doctrinas cristianas gozó de una moda considerable durante la Edad Media, cuando constituyó una premisa intelectual de la *Divina comedia* de Dante.[30] Pero mientras san Agustín había definido la encamación de Cristo como realización completa de la profecía bíblica, privando así a la historia de la Iglesia de toda significación teológica, como no fuese la de un periodo de expectante angustia ante la perspectiva del Juicio Final y del Segundo Advenimiento de Cristo, por contraste Joaquín de Fiore extendió el esquema de las figuras para incluir hechos actuales o inminentes, afirmando que el progreso de la Iglesia cristiana estaba imbuido de tanta significación teológica como la historia de los judíos.[31] Fueron las ideas milenaristas generadas por la aplicación de las profecías bíblicas a los hechos contemporáneos las que impelieron a Colón a navegar a través del Atlántico e inspiraron a Motolinía a interpretar la conversión de los indios como preludio de la Edad Ultima. En suma, el método de exégesis legado por san Agustín a la Iglesia latina fue invocado para sostener un enfoque a la historia cristiana que estaba en completa oposición a su condenación del entusiasmo apocalíptico.

La premisa vital de la interpretación dada por Sánchez a la imagen guadalupana fue el argumento agustiniano de que la mujer que aparece en el capítulo XII del Apocalipsis debía identificarse con la Virgen María. Se recordará que san Juan describe a una mujer que llevaba a un Hijo en su seno, “una Mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas”, en fiera batalla con un Dragón de siete cabezas, o sea Satanás, de quien huyó a un desierto, sostenida por “dos alas de una gran águila”. En sorprendente extensión de esta identidad comúnmente aceptada, Sánchez declaró que la imagen percibida en la visión profética por el evangelista en Patmos era precisamente la imagen y semejanza de la Virgen María que había quedado impresa en el sayal de Juan Diego en el Tepeyac. Obviamente emocionado, invitaba a sus lectores a contemplar “en la imagen del cielo el original por profecía, y en la imagen de la tierra el trasunto por milagro”.[32] La imagen que san Juan describiera en simples palabras había sido revelada por la Virgen en una pintura, que tanto como cualquier icono griego transmitía silenciosamente el mismo mensaje divino, la visión de la figura de Patmos y la profecía de la revelación en el Tepeyac.

Después de esta audaz afirmación, Sánchez no vaciló en sacar sus implicaciones, extendiendo la aplicación figurativa para engrandecer más aún a su amado icono. La imagen de Guadalupe es saludada como una nueva arca de la alianza como expresión del poder divino igual a la zarza ardiente vista por Moisés en el Sinaí. El hecho de que la imagen apareciera inicialmente entre las flores recogidas en el sayal de Juan Diego sugería una exagerada comparación con la vara de Aarón, única entre las pertenecientes a las 12 Tribus que floreció,

como símbolo de su vocación sacerdotal. Sin duda, concluía Sánchez, dado que la imagen guadalupana era la única imagen de María que había aparecido entre flores, entonces como la vara de Aarón había sido especialmente escogida y bien podía decirse que disfrutaba de "la dignidad suprema de milagro y la primacía de milagrosa". Por las circunstancias de su origen, la Virgen mexicana era, pues, la más grande imagen de María que hubiese entre toda la cristiandad. A la luz de estas declaraciones, no sorprende ver que los mexicanos después serían glorificados en la frase *Non fecit taliter omni nationi:** ¿qué otro pueblo cristiano había recibido semejante honor? En realidad, Sánchez presenta a la conquista española diciendo que inaugura una nueva época de la historia de la Iglesia, cuando la Madre de Dios ofreció al pueblo de México una imagen perfecta de sí misma como testimonio de su eterna protección. Todo esto le lleva a la conclusión de que se "halla en México una nueva Ciudad de Jerusalén […] ciudad de paz", y la Virgen es celebrada como una segunda Eva dispuesta a fundar "un nuevo paraíso".[33]

Dentro de este marco interpretativo, el dragón apocalíptico de siete cabezas representa la "monarquía imperial" de Tenochtitlan, el ámbito de la idolatría, en que siete reyes pagaban tributo al emperador mexicano. La Providencia había escogido a los Reyes Católicos de Castilla para efectuar la conquista y conversión del Nuevo Mundo, afirmación que Sánchez confirmó saludando a Felipe II como a otro Salomón, como otro "sol planeta universal", llamado a gobernar el mundo. En inverosímil metáfora, Cortés y su grupo son presentados como un ejército de ángeles que han entablado batalla cósmica contra Satanás y su legión demoniaca. Desde luego , el simple esfuerzo humano no basta para extirpar la influencia del Demonio, pues desde el comienzo México "recibió la luz del evangelio por mano de María Virgen Madre de Dios, asistente Conquistadora".[34] ¿Quién podía dudar de que la rápida desaparición de la idolatría en la Nueva España se debía a la intervención directa de María? Como lo explicó Lasso de la Vega, la Virgen se había aparecido, "ella misma vino a introducir y fortalecer la fe, que ya habían comenzado a repartir los reverendos hijos de san Francisco". Sin embargo, según Sánchez el propósito y la significación finales de la conquista consistían en que habían allanado el camino a las apariciones, exclamando que "en esta su tierra México, conquistada a tan gloriosos fines, ganada para que aparesciese imagen tan de Dios".[35]

También al papel de Juan Diego se le encontraba un significado figurativo, ya que sus conversaciones con la Virgen María en el Tepeyac eran engrandecidas por comparaciones con Moisés escuchando la palabra de Dios en el monte Sinaí. ¿No eran los 10 mandamientos inscritos en las tablillas una figura de la imagen de la Madre de Dios que había aparecido en el sayal de Juan Diego? El que un indio pobre e ignorante fuese escogido como profeta de la nueva dispensa sólo hace resaltar más la calidad cristiana, por no decir franciscana, del relato. En cuanto a Zumárraga, Sánchez lo aclama como otro rey David que ha colocado la nueva arca de la alianza en su templo en el monte Sión mexicano del Tepeyac. Yendo más al punto, el obispo fue también designado como heredero de san Pedro, guardián de la autoridad

en la Iglesia, en contraste con Juan Diego a quien, como su homólogo apostólico, sería encomendado el cuidar de la Virgen María. Observando que el milagro real había ocurrido en el palacio del arzobispo, Sánchez inevitablemente llamó otro Aarón a Zumárraga, comentando que "a la dignidad de obispo acrecentó Dios en aqueste prelado, la herencia y patronazgo de aquella ermita de Guadalupe, que hasta hoy poseen sus ilustrísimos sucesores". Como principal guardián del santuario y de su imagen, el arzobispo de México disfrutaba allí de una indiscutible supremacía sobre los otros obispos de la Nueva España.[36] Tanto Sánchez como Lasso de la Vega tienen buen cuidado de rendir homenaje al patrocinio del arzobispo, Juan de Manosea.

Como en la urdimbre de un tejido, la ferviente religiosidad de Sánchez está entrelazada con un patriotismo insistente, que le lleva a saludar a la Virgen de Guadalupe como "esta mujer prodigio y sagrada Criolla". Que el retrato de la Virgen apareciera en un sayal indio hecho de fibra de cacto significaba que "tal imagen [es] originaria desta tierra y [es] primitiva criolla". No nos sorprende leer su queja ya familiar de que extranjeros y advenedizos de creencias sospechosas habían llegado a México, hombres a quienes la Inquisición debía vigilar para que no corrompiesen la fe de los ignorantes. Al mismo tiempo, Sánchez sostenía que los criollos debían ser comparados con los hijos de Israel, merodeando por el desierto durante 40 años, atrapados entre Egipto y la Tierra Prometida.[37] En este contexto, la figura de la imagen guadalupana como mexicana arca de la alianza adquiere nuevo relieve, especialmente si se observa que Sánchez la elogia como "mayorazgo perpetuo", testimonio heredado de que la Madre de Dios había elegido a México por patria, para que los mexicanos de todas razas o clases pudiesen considerarla como su paisana y patrona, unida a ellos en eterna alianza. Una consecuencia del hincapié de Sánchez en la significación patriótica de la Virgen de Guadalupe es que hace una sutil crítica a Nuestra Señora de Los Remedios, quejándose de que mientras la imagen criolla sólo había sido llevada en una ocasión a la capital, en cambio la imagen gachupina había sido honrada así en diversas ocasiones. Una vez más, el Antiguo Testamento le ofrece una figura, cuando compara los dos imágenes de Ruth y de Naomi, es decir, la moabita y la israelita, la extranjera y la natural del país.[38]

Donde mejor se puede observar la poderosa repercusión de la doctrina de Sánchez es en los comentarios de los doctos sacerdotes que actuaban como censores y comentadores de su tratado. Francisco de Siles no sólo celebró a la Virgen mexicana como "nuestra soberana criolla y Madre Sacratísima", sino que también profundizó en la Biblia para presentar la historia de Esther y de Marduqueo, quien, como se recordará, había salvado a los judíos de la persecución de sus enemigos en Persia, figura que le lleva a saludar a la imagen guadalupana como "otra Esther, cabeza y Reyna nuestra a quien debemos siempre amparo y patrocinio". Más oscuramente, Francisco de Bárcenas, quien se presentó como amigo de Sánchez durante muchos años, expresó sus temores de que pronto pudiera aparecer un Jonás para denunciar la recién descubierta felicidad de México, envidioso de la prosperidad de la nueva Nínive.[39] Sin

embargo, más reveladores resultan los comentarios de Mateo de la Cruz, jesuita que en 1660 publicó una versión simplificada de la historia de la aparición, ya que abiertamente contrastó las dos imágenes marianas de México, diciendo que la de Los Remedios estaba dotada de gran poder sobre la lluvia y la de Cuadalupe de gran poder sobre las inundaciones, “llamando a aquella imagen la Conquistadora y la Cachupina, porque vino con los conquistadores de España, y aquesta la Criolla, porque milagrosamente se apareció en esta tierra, donde tuvo su origen de flores”. Tampoco vaciló en exaltar a la Virgen mexicana sobre la española, pues la estatua de Extremadura había sido tallada por san Lucas, mientras la del Tepeyac había sido pintada por Dios o por la Virgen, o, al menos por un ángel.[40]

Fue Cruz el primero en comentar que, dentro del marco de la iconografía mariana, la imagen de Guadalupe era una Inmaculada Concepción o, según el término español entonces en uso, una Purísima, clase de pinturas en que la Virgen María era pintada invariablemente sin el Niño, como la mujer del Apocalipsis, coronada de estrellas, sobre la luna sostenida por ángeles, a menudo pisoteando una serpiente o un dragón. El hecho de que las apariciones hubiesen ocurrido durante la Octava de la fiesta de la Inmaculada Concepción señalaba la misma conclusión. Las implicaciones de esta observación son importantísimas para la interpretación histórica de la pintura, pues sólo a finales del siglo XVI llegó a ser común en España retratar a la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción. Si un artista indio llamado Marcos había pintado la imagen en 1554, ¿en qué modelo europeo pudo basar su retrato? O bien, si se acepta el origen celestial de la imagen, entonces de ahí se sigue que desde 1531 la Madre de Dios había intervenido para indicar que en adelante debía ser venerada como Inmaculada Concepción. Por último, debe notarse que fue precisamente en los primeros decenios del siglo XVII cuando todo el mundo hispánico aclamó públicamente la doctrina de “María sin pecado”.[41]

Sorprende el escaso desarrollo doctrinal de la interpretación de la historia y la imagen de Guadalupe después de la exégesis primordial de Sánchez. En realidad, su libro no volvió a publicarse durante el periodo colonial, y su enfoque figurativo fue pasado por alto, en silencio, por Becerra Tanco y por Florencia. En el siglo XVIII, esto llegó a resultar embarazoso. No que el entusiasmo se desvaneciera, pues Florencia exclamó que el santuario del Tepeyac era una “tierra santa” que exhalaba un “olor de santidad”, más poderoso que el que hubiese encontrado en los santuarios marianos de Europa, incluyendo la casa santa de Loreto. Dio gracias a María, “tú, milagrosa imagen de Guadalupe, la que ataste al demonio, y ahogaste en todo este Nuevo Mundo mexicano el Dragón de Siete Cabezas de la idolatría”. También saludó a la Virgen “cuando renace en su Imagen y por su Imagen en esta florida cristiandad del imperio de México, entre las flores de Guadalupe, su nueva Nazareth y patria indiana”, tropo que le lleva a elogiar “la tierra de promisión de México”.[42]

La elucidación más aguda de la tendencia política de la obra de Sánchez corrió a cargo de Jerónimo de Valladolid, capellán del Tepeyac, quien en su prólogo al libro de Florencia

decidió indicar que la Virgen de Guadalupe era “imagen nacida en palacio…” Observó además que el arzobispo de entonces, Francisco de Aguiar Seixas y Ulloa, había tomado a Nuestra Señora de Guadalupe por patrona y “por escudo de armas, esta señal milagrosa, como la empresa que más acredita su pastoral oficio”. Además, Valladolid observó que si el obispo poseía la vara de Aarón por virtud de ser sumo sacerdote, entonces la vara de Moisés estaba en manos del corregidor y del cabildo de la ciudad de México. En esta etapa, no debe sorprendemos saber que si la imagen de Guadalupe era la encamación figurada de la vara de Aarón, la de Los Remedios ejemplificaba la vara de Moisés. A un nivel más general, Valladolid se refirió a la pintura de Guadalupe como esta “escritura geroglífica”, arguyendo que, puesto que los indios mexicanos habían conservado sus tradiciones en pinturas, más que por escrito, sólo era apropiado que la Virgen se comunicara con ellos por medio de un mensaje visual y no verbal. Una vez más, se establecía el punto de que, mientras San Juan había relatado la versión en palabras escritas, en México la Virgen había ofrecido a su nueva patria una copia de la misma imagen vista por el apóstol.[43] He aquí una línea de argumento que recuerda notablemente los términos en que los teólogos bizantinos defendieron la veneración de los iconos. En la poesía y los sermones encontraron plena expresión las implicaciones teológicas de las tesis de Sánchez. En una hábil variación de un tema franciscano, Sigüenza y Góngora contrastó audazmente la caída del norte de Europa en el negro invierno de la herejía con la aparición primaveral de Nuestra Señora de Guadalupe en el norte de América, señal inequívoca de que el viaje místico de la Iglesia continuaba hacia el Oeste.[44] Otro poeta hizo eco a Sánchez, celebrando a Juan Diego como otro Moisés y al Tepeyac como el “Horeb mexicano”, y concluyó diciendo:

> Que en la Nueva España
> De otro Juan se oye
> Nuevo Apocalipsis
> Aunque son distintas las revelaciones

En otro rapto de inspiración, un piadoso autor sugirió que la imagen que Moisés vio en la zarza ardiente no era otra que la de Guadalupe.[45] Ahora se afirmaba con toda confianza que si la Virgen María había morado temporalmente en carne, en Nazareth, ahora había llegado a tomar residencia permanente en su imagen de Guadalupe. De hecho, Bartolomé de Ita y Parra, conocido predicador del siglo XVII, declaró: “la imagen que vino a la tierra encarnando el Verbo se apareció para original de esta otra imagen que formó María dejándose ver en Guadalupe”. En suma, el icono del Tepeyac era una fiel representación de cómo fue en carne y hueso la Virgen María en Palestina. Cuanto más se explayaban los predicadores criollos en la relación existente entre la imagen material y la realidad espiritual, más frecuentemente eran llevados a una comparación entre la Sagrada Eucaristía y la Guadalupe, camino ya recorrido

por los teólogos griegos en su defensa contra la iconoclasia. Si el milagro de la transubstanciación celebrado diariamente en la misa católica transformaba el pan y el vino sacramentales en la carne y la sangre de Cristo, ¿no había cambiado el milagro del Tepeyac el sayal de Juan Diego en la imagen de la Virgen María? En un complicado pasaje, un predicador trató de justificar semejante comparación arguyendo que la imagen es, “en cierto modo sacramentada, pues parece a la vista de este cuadro un ayate, y parece que no es lo que parece, pues debajo de estos accidentes, materia y color, forman en este milagroso cuadro una como singular, admirable semejanza de Cristo en su divino sacramento”. De esta audaz declaración sólo faltaba un paso para afirmar que si el Antiguo Testamento fue dado a los judíos, y el Nuevo Testamento sirvió como base de la Iglesia, entonces la Virgen María se había revelado en Guadalupe para asegurar la salvación de los pueblos del Nuevo Mundo.[46] La tercera gran época del progreso universal de la Ciudad de Dios se había iniciado así en México, bajo los auspicios de Nuestra Señora de Guadalupe.

IV

En elocuente contraste entre la civilización medieval y la moderna, el historiador norteamericano Henry Adams definió sus distintas fuentes de poder como la Virgen y la dinamo, y concluyó diciendo: “Una Virgen americana nunca se atrevería a mandar; una Venus americana nunca se atrevería a existir”. ¡Ay!, como tantos de sus compatriotas, Adams casi no sabía nada acerca de la civilización católica que florecía en México en una época en que la Nueva Inglaterra apenas estaba echando raíces en Norteamérica.[47] Aún así, habría oído decir que cuando en 1810 el pueblo mexicano se levantó en armas para liberarse del yugo español, marchó bajo el estandarte de Nuestra Señora de Guadalupe, a la que aclamó como su madre y patrona. En realidad, durante el torbellino de la Revolución mexicana, aún se vio a muchas bandas de campesinos llevar el estandarte de la Virgen mexicana. Si hasta ahora ninguna Venus mexicana ha subido al escenario de la historia universal, Nuestra Señora de Guadalupe ha sido reconocida por la Santa Sede como reina y patrona de América.

Visto desde una perspectiva histórica, el culto de la imagen de Guadalupe parece un mito de fundación. La conquista española fue celebrada por Torquemada en su *Monarquía indiana* como el preludio necesario para el establecimiento de la Iglesia mendicante. Si los primeros franciscanos habían interpretado la gozosa conversión de los indios mexicanos como augurio del advenimiento del milenio, ulteriores cronistas invocaron la empresa misionera como confirmación del mandato providencial de la monarquía católica. En este nivel el discurso espiritual sólo se podía hacer frente a un mito con otro mito. Cuando el clero criollo saludó las revelaciones de Sánchez con entusiasmo y propagó con tanto celo el culto de la imagen de Guadalupe, ello fue en gran medida porque dio a su Iglesia y a su patria un fundamento

autónomo y sacro. De hecho, la imagen conservada y venerada en el cerro del Tepeyac era el arca de la alianza mexicana; una promesa de elección, señal de que en adelante la Virgen María sería la protectora especial del pueblo mexicano. El culto unió a indios y criollos, a ricos y pobres, en una devoción común y sirvió para robustecer la supremacía de México y del arzobispo sobre las dispersas diócesis de la Nueva España. Obviamente, para comprender el entusiasmo inicial despertado por esta imagen, es necesario profundizar en el mundo devocional del catolicismo postridentino en que las encarnaciones materiales de los dogmas cristianos —el crucifijo, las imágenes de los santos y la Eucaristía misma— ocupaban tan grande lugar en la liturgia pública y la plegaria individual. Pero el ulterior desarrollo del culto de Guadalupe se derivó del inextricable entrelazamiento de fervor religioso y entusiasmo patriótico. Los habitantes de la Nueva España, marcadamente divididos por clases, razas, costumbres y hasta lenguajes, tenían poco más que los uniera que su identidad común como hijos y súbditos de la Madre de Dios. Es apropiado ceder la última palabra a Ignacio Manuel Altamirano, típico ideólogo liberal, anticlerical, del siglo XIX, quien confesó que sólo ante Nuestra Señora de Guadalupe, "la deidad nacional", permanecían unidos los mexicanos, en condiciones de igualdad: "Es la igualdad ante la Virgen; es la idolatría nacional […] en último extremo, en los casos desesperados, el culto a la Virgen mexicana es el último vínculo que los une".[48]

XVII. EL PARAÍSO OCCIDENTAL

I

EN 1680, el cabildo de la ciudad de México levantó un arco triunfal para dar la bienvenida al nuevo virrey, marqués de La Laguna. Grandiosa estructura de madera, de 30 metros de alto y 17 de ancho, cumplía con las reglas de la arquitectura, estando dividida en tres niveles sostenidos por columnas corintias, con 16 pedestales, con sus nichos reservados para estatuas emblemáticas. Tales edificios eran rasgo bastante común de las celebraciones cívicas en el periodo moderno temprano, y aún se conservan ilustraciones de arcos diseñados por Alberto Durero en honor del emperador Maximiliano, y por Fischer von Erlach para el emperador Carlos VI. Sobrecargados de estatuas y de inscripciones, habitualmente tomadas de la mitología clásica y de la historia, el propósito de estos monumentos era tanto instruir como celebrar, y su mensaje era transmitido por la alusión literaria y la imagen visual. Como lo explicó un sabio de la época: "La doctrina simbólica (en que se comprenden empresas, jeroglíficos, emblemas) es una ciencia en que, con breves y compendiosas palabras expresamos algunos insignes y variados misterios, algunos tomados de los dichos de los sabios y otros de las historias". En el caso de México, el simbolismo era notablemente explícito y abiertamente patriótico. En efecto, se pidió al virrey que considerara que la ciudad que iba a gobernar se había fundado en 1327 y había poseído todo un linaje de monarcas indios antes de la conquista española. El arco tenía estatuas de los 12 monarcas y jefes mexicanos; cada uno encarnaba diferentes virtudes políticas. Mientras Huitzilihuitl era elogiado como legislador, el emperador Moctezuma Ilhuicamina era presentado a la vez como guerrero y como protector de la religión. El segundo Moctezuma, descrito como "este monarca absoluto", era elogiado por su libertad, y su infortunado sucesor Cuitlahuitzin por sus esfuerzos por "defender la libertad y la patria"; en este panteón, Cuauhtémoc aparecía como un Catón indígena, siempre firme en la adversidad. Toda la estructura simbólica expresaba la esperanza de que "renaciesen los mexicanos monarcas de entre las cenizas en que los tiene el olvido, para que como fénixes del Occidente los inmortalizase la fama […]" Las "virtudes imperiales" de estos gobernantes ofrecían modelos al hombre de Estado, tan inspiradores como los de la antigua Roma o Grecia, y así el pasado mexicano quedaba rodeado del aura de una época y una cultura clásicas.[1]

Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), autor del diseño del arco y del escrito que explicaba su significado, fue un patriota mexicano y principal exponente en la Nueva España del hermetismo cosmológico del barroco austriaco. Profesor de matemáticas y de astrología en la Universidad de México, siendo joven fue expulsado de la Compañía de Jesús y luego se ganó el pan actuando como capellán del hospital del Amor de Dios. Hijo de un secretario virreinal, era pariente lejano del poeta español Luis de Góngora, cuyo estilo latinizado imitó en su *Primavera indiana.* Aunque célebre como sabio que profundizó en la historia con la misma agudeza con que estudió los cielos, Sigüenza no compuso ni publicó más que ocasionales opúsculos, causados por conmemoraciones públicas, polémicas o comisiones oficiales. Para compensar la limitada gama de sus propias obras, alentó y en realidad inspiró a todo un círculo de amigos para que escribiesen sobre temas patrióticos. Debido, en parte, a la ayuda de Sigüenza, Becerra Tanco y Florencia compusieron sus obras sobre la Virgen de Guadalupe, y Agustín de Betancur su historia de México. Su preeminencia fue abiertamente confesada, y Antonio de Gama lo elogió como “la mejor flor del paraíso de las letras de nuestra América […]” Tampoco careció de reconocimiento internacional, pues en su *Giro del mondo* (1697-1698), el viajero italiano Giovanni Francesco Gemelli Careri rindió homenaje a su erudición y a su criterio.[2] Fue favorecido por el conde de Calve, virrey de la Nueva España (1688-1696), quien financió la publicación de varias de sus obras. Tanto como Buenaventura de Salinas, Sigüenza trató en todo momento de exaltar a su patria, pero logró imbuir la ideología común del patriotismo criollo con un contenido distintamente mexicano.

La medida en que Sigüenza suscribía las doctrinas del hermetismo barroco se manifiesta en su *Teatro de virtudes políticas* (1680) en que cita al jesuita español Juan Eusebio Nieremberg diciendo que los príncipes eran las almas vivas de sus reinos, sólo para entonces apoyar la opinión de Enrico Farnese, humanista italiano, de que el rey no era tanto un “vicario de Dios” cuanto “viviente imagen suya, o un dios terrenal”, elevados sentimientos que inmediatamente son condicionados por las advertencias de san Agustín sobre lo transitorio de todo dominio humano. Semejante laberinto de opiniones en conflicto servían más para poner de manifiesto la erudición de Sigüenza que para exponer sus propios sentimientos. Sin embargo, recurrió a las mismas fuentes para justificar sus convicciones más íntimas, cuando citó la frase de Farnese de que “es ciudadano el que no vive para sí sino para la patria”. Y para expresar su compromiso con esta causa, Sigüenza escogió al Pegaso, el caballo alado de la mitología clásica, como su emblema personal, significando “el hombre, el cual manifiesta tener casi siempre su alma vuelta a lo sublime, en beneficio de la Patria”. Era precisamente “el sumo amor que en mi patria tengo” el que lo lleva a explorar el pasado mexicano y a llamarse a sí mismo, sencillamente, “presbítero mexicano”.[3] El patriotismo urbano del Renacimiento italiano queda así totalmente divorciado de toda asociación con las doctrinas republicanas del humanismo cívico.

Así como Garcilaso de la Vega adaptó los *Diálogos de amor* de León Hebreo para pintar a

los incas guiados por la “luz natural” dada a todos los hombres, así también Sigüenza y Góngora se basó también en el *Oedipus Aegyptiacus*, (1652-1654) de Athanasius Kircher para precisar los fundamentos esenciales de la cultura y la religión de México. Pero mientras el filósofo judío había sido tan detestado y errante como el propio inca, por contraste Kircher (1601-1680) era un jesuita alemán, residente en Roma, aclamado por monarcas y papas por su vastísima cultura. En una serie de volúmenes monumentales que tratan temas tan diversos como astronomía, música, volcanes y terremotos, el Arca de Noé, la Torre de Babel, la Atlántida o los obeliscos egipcios, Kircher trató de reconciliar la especulación hermética neoplatónica con la investigación científica, para llegar a una síntesis cosmológica que pudiese definir y demostrar la doctrina católica como realización de toda la variada investigación filosófica de la humanidad. Donde mejor expresó el espíritu de su empresa fue en la declaración de que “no cabe duda de que no sólo los profetas, apóstoles y otros santos de Dios sino también los poetas, sacerdotes y profetas gentiles fueron inspirados por este divino numen [el Espíritu Santo] y hechos profetas del nacimiento del Verbo Eterno encarnado”. En su obra cumbre, *Oedipus Aegyptiacus,* Kircher remitió el origen de toda sabiduría y religión naturales al antiguo Egipto, donde vio un enconado conflicto entre las magias y artes diabólicas de Cam, hijo de Noé, fundador del reino, y la sabiduría pura y secreta del nieto de Sem, Hennes Trismegisto. El hecho de que Moisés y Platón derivaran de Egipto sus doctrinas no era coincidencia sino prueba segura de su fuente común. No contento con los textos falsificados de las migraciones patriarcales, ofrecidos por Annius, Kircher se esforzó por descifrar los jeroglíficos egipcios, que interpretó como signos de los más altos misterios de la Deidad”, y los comparó con caracteres chinos y con pictografías aztecas. El hecho de que aceptara la realidad de la Atlántida, descrita por Platón en su *Timeo,* muestra la propensión de Kircher a aceptar en lugar de cuestionar sus fuentes.[4] Obviamente, si la frase tomista ya empleada por Las Casas, de que la gracia realiza en lugar de destruir la naturaleza, dio un fundamento teológico a la empresa intelectual de Kircher, fue la cepa hermética y neoplatónica del Renacimiento, derivada en último término de la escuela patrística de Alejandría, la que inspiró sus especulaciones históricas y filosóficas. En este contexto, cabe notar que aún creíase que los descendientes inmediatos de Adán, los primeros patriarcas, habían poseído gran sabiduría y habían practicado la moral natural: la expulsión del Paraíso ocasionada por la Caída sólo disipó lentamente la inocencia original de la humanidad sometiéndola así al dominio del demonio.

No puede dudarse de la deuda de Sigüenza para con Kircher, al que saludó como “monstruo de sabiduría y asombro del mundo”. En su *Teatro de virtudes políticas,* audazmente Sigüenza declaró que los indios mexicanos eran descendientes de Naphtuhim, hijo de Misraim, fundador y gobernante de Egipto, Además, el nombre bíblico de su antepasado no era sino la forma original de Neptuno, el dios clásico, que había fundado la Atlántida con colonos llevados de Egipto. Desde luego, de ese continente a América no había más que un breve paso.

He aquí una línea de especulación ya expuesta por García y por Zárate, que Sigüenza fortaleció señalando lila afinidad de la idolatría mexicana y egipciaca", y la notable similitud de templos, pirámides, ropajes y calendarios. El argumento final era su común preferencia por "modos de expresar sus conceptos por jeroglíficos y por signos".[5] Otra exposición de las ideas de Góngora puede encontrarse en Gemelli Careri donde, después de describir una visita a las pirámides de Teotihuacan, el viajero italiano informa que el sabio mexicano las consideraba como obra de los olmecas, llegados de la Atlántida, notando que "las considera antiquísimas y en poco posteriores al diluvio". En otra parte, afirmó la similitud de los calendarios egipcio y mexicano como resultado de su descendencia lineal de Neptuno, nieto de Cam, citando al falso Beroso para confirmación de las migraciones patriarcales.[6] Al proponer tales teorías, Sigüenza invocó a Kircher para refutar la *Monarquía indiana* de Torquemada y dar al pasado mexicano un fundamento egipcio. Así, se pintaba la secuencia cultural como un declinar de la civilización primordial, y no como un lento ascenso desde la barbarie. Las semejanzas de cultura indicaban un linaje común y la difusión desde Egipto. Además, Sigüenza mantenía claramente la esperanza de que las pictografías mexicanas cifraran una sabiduría antigua, simbólicamente expresada.

No contento con una migración atlántida, Sigüenza también dio a su patria el privilegio de una visita apostólica. Semejante teoría ya había sido propuesta en el siglo XVI, y Torquemada se había tomado trabajos para negar su verosimilitud, consciente también, sin duda, de que tal era la idea de Ixtlilxóchitl, el historiador mestizo. En Perú, los dos cronistas agustinos, Alonso Ramos Gavilán y Antonio de la Calancha, habían afirmado que Santo Tomás había predicado el Evangelio en ese país y en otros lugares de América. En México, Becerra Tanco y el cronista franciscano Baltazar de Medina se basaron en estos autores para sugerir que Santo Tomás había llegado al Anáhuac. La innovación de Sigüenza sobre tales afirmaciones estuvo en su identificación del apóstol con una deidad indígena. En el prólogo de una de sus últimas obras, se anunciaba que había compuesto un escrito intitulado *El Fénix del Occidente. Santo Tomás descubierto con el nombre de Quetzalcóatl*, en que describía lila prédica de Santo Tomás en esta tierra y su primitiva cristiandad". No es seguro que Sigüenza escribiera este libro, aunque las pruebas indican que en realidad nunca logró resolver los problemas cronológicos planteados por esta hipótesis, pues como ya había insistido Torquemada, las fuentes legendarias e históricas relativas a Quetzalcóatl asociaban al dios-héroe con la Tula del siglo IX, y no con una época anterior de la historia de México.[7] En este contexto, tal vez sea significativo que Sígüenza suscribiera una similar explicación euhemérica del dios tribal Huitzilopochtli, al que llamó "caudillo y conductor de los mexicanos", que había guiado a esta nación por las estepas del norte hasta el Anáhuac. Una vez más, se basó en Kircher y en Kaspar Schott para declarar que entre los pueblos muy antiguos había sido práctica general deificar a sus sabios y sus héroes guerreros. Si recordamos que Torquemada había presentado este personaje como la encarnación de Satanás, entonces queda claramente revelado el

contraste entre los dos enfoques al pasado mexicano. No que Sigüenza se inclinara a minimizar la subsiguiente caída en la idolatría, ya que en su *Paraíso occidental* (1684) reconoció que “como entre todas las naciones fue siempre la Mexicana la que más se dio al supersticioso culto de los Demonios”. De hecho, en Gemelli Careri hay un pasaje que no se atribuye a nadie, en que se afirma que la forma de los lagos de México, en conjunto, era la forma de la Bestia descrita en el capítulo XIII del Apocalipsis. Sea como fuere, en otra parte Sigüenza celebraba la victoria de Nuestra Señora de Guadalupe sobre la idolatría inspirada por la gran Bestia.[8]

En vista de la naturaleza efímera de sus publicaciones, es difícil medir la originalidad y el valor de la contribución de Sigüenza a la historia mexicana. Tal vez sea significativo el que su buen amigo, el cronista franciscano Agustín de Betancur, en su *Teatro mexicano* (1697-1698) se limitara a repetir a Torquemada y apoyar la teoría de García, de las múltiples migraciones prehispánicas. Sin embargo, Sigüenza gozó de la inestimable ventaja de poseer los manuscritos y códices de Ixtlilxóchitl, colección que le fue entregada por el hijo del mestizo Juan de Alva, cacique de Teotihuacan. En su *Paraíso occidental*, se refirió a Ixtlilxóchitl como “el Cicerón de la lengua Mexicana, Don Fernando de Alva”, y reprodujo las traducciones de himnos de Nezahualcóyotl en que el monarca mexicano se dirigía a “el Señor y gran Señor Dios invisible”, deidad cuya omnipotencia había que propiciarse mediante la plegaria o la penitencia. En otra parte, alentó a las monjas de su época a buscar inspiración en las virtudes ascéticas de las vírgenes del templo azteca, y pidió a la universidad notar que hasta en una época de aparente barbarie “gozó México de políticas escuelas e su venerable antigüedad”.[9] No se sabe hasta qué punto logró Sigüenza aprender a interpretar las pictografías indígenas. En realidad, se quejó amargamente de que muchos estudiosos de México despreciaran el estudio de los “jeroglíficos”, como “trivialidad despreciable de nuestra nación criolla”, de modo que para encontrar ilustraciones impresas era necesario consultar los volúmenes de Samuel Purchas, editor inglés de viajes, que había actuado como si fuera “el amante más fino de nuestra patria”. Si Kircher se había equivocado en puntos importantes acerca de los antiguos mexicanos, la culpa era de “nuestra nación criolla”, que no había emprendido la colección y la interpretación de los códices.[10] A juzgar por Gemelli Careri y por otros informantes, el propio Sigüenza trató de descifrar la clave de los calendarios mexicanos para calcular una cronología correcta de la secuencia de los monarcas y los imperios. Fueron estos cómputos los que le permitieron afirmar con toda convicción que Tenochtitlan se había fundado en 1327. También probablemente confió a Gemelli Careri una copia del calendario que el viajero publicó en su libro. Sin embargo, en último análisis la mayor contribución de Sigüenza se encontró en su celoso cuidado de la colección de Ixtlilxóchitl, que probablemente aumentó con otros manuscritos y códices, todos los cuales legó al colegio jesuita de San Pedro y San Pablo.

Como sus maestros alemanes, Sigüenza y Góngora fue un polígrafo, interesado tanto en los movimientos de los cielos como en los hechos del pasado. Extrañamente, fueron sus estudios

científicos los que ocasionaron una polémica en que su patriotismo encontró su más furibunda expresión. En su *Libra astronómica y filosófica* (1690), Sigüenza lanzó un enconado ataque contra Eusebio Kino, jesuita alemán que había pasado unos años en la Nueva España, dedicado principalmente a la labor misionera en las fronteras del norte. La causa de la disputa fue la diferencia de interpretación sobre la aparición de un cometa en 1680. Sigüenza había publicado un pequeño escrito en que aseguraba a la marquesa de La Laguna que tal debía verse como acontecimiento natural, sin ninguna implicación moral. Por contraste, Kino apoyó la tradicional idea de que tales apariciones presagiaban grandes e inminentes desastres para toda la especie humana. Además, afirmó que el mundo se acercaba a su fin, que no le quedaban más de tres siglos de existencia, por lo que la Naturaleza estaba en descomposición, y su putrefacción causaba aires deletéreos que propiciaban la formación de más cometas. Para empeorar las cosas, Kino no sólo pasó por alto todas las observaciones astronómicas y la ayuda que le había dado Sigüenza, sino que también atacó violentamente la versión naturalista que el sabio mexicano daba a los fenómenos celestiales y empeoró el insulto dedicando su tratado al marqués de La Laguna, haciendo así que el marido desengañara a la mujer.

Furioso al verse así tratado —ya había tenido grandes dificultades para persuadir a Kino de que le devolviera sus mapas y escritos—, Sigüenza escribió para defenderse “no sólo a mí, sino a mi patria y a mi nación”, ya que el jesuita claramente despreciaba a México y a los científicos mexicanos, “por ser españoles […] Y por eso ignorantes de las ciencias matemáticas”. De hecho, se quejó de que “piensan en algunas partes de la Europa y con especialidad en las septentrionales, por más remotas, que no sólo los indios, habitadores originarios de estos países, sino los que de padres españoles casualmente nacimos en ellos, o andamos en dos pies por divina dispensación o que aun valiéndose de microscopios ingleses apenas descubre en nosotros lo racional”. Puesto que “yo que estimo mi fama como mi vida”, Sigüenza entonces mostraba su vasta erudición en la astronomía, y la ciencia de la época, citando las obras de Kircher, Schott, Caramuel, Kepler, Tycho Brahe, Gassendi, Descartes y Quevedo, para mencionar sólo los nombres más obvios.[11] Como en su enfoque al pasado mexicano, su deuda más obvia era para con Athanasius Kircher, quien en su *Itinerarium Mysticum* (1656) había afirmado que los cometas se derivaban de las manchas del Sol y eran ominoso augurio para la humanidad, sólo para después cambiar de opinión en un tratado ulterior. Alentado por este raro escepticismo de su venerado maestro, Sigüenza procedió a apilar nombres de las autoridades que habían negado toda conexión entre los cometas y los trastornos políticos y naturales de la Tierra, consultando anales históricos para refutar todas las correlaciones obvias. Además, todos estos autores negaban por igual que la Naturaleza estuviese descomponiéndose o que el mundo se acercara a su fin. Si los cielos parecían más llenos de movimientos excéntricos, ello era simplemente porque los científicos modernos observaban más de cerca sus movimientos. En todo eso, Sigüenza puso en claro su deuda con Kircher y con el obispo Juan Caramuel Lobkowitz, al que llama “mi grande amigo y

correspondiente finísimo”. Y, de mayor importancia, atacó todo el objeto de la astrología, en contraste con la astronomía, observando: “yo también soy astrólogo y que sé muy bien cuál es el pie de que la astrología cojea y cuáles los fundamentos debilísimos sobre que se levantaron su fábrica”. Llegó a denunciar a la astrología como tentación del demonio para satisfacer “aquel deseo de propensión que todos tienen de saber lo venidero y oculto”. Citando una vez más a Kircher, siguió el origen de la ciencia hasta Egipto: “Aquel verdadero o primer Zoroaster fue Cam, hijo de Noé, inventor de toda magia e idolatría […] artes y ciencias ilícitas”.[12] La vehemencia misma con que Sigüenza atacó la astrología judiciaria sugiere anteriores tentaciones de explotar sus conocimientos en esta dirección. Tan sólo en su época se trazó claramente el límite que separa la ciencia de la astrología.

Si Sigüenza prefirió exaltar la fundación primordial del Anáhuac en lugar de explayarse sobre las diversas realizaciones del Estado mexica, ello fue en parte porque era un sacerdote patriota criollo, interesado en celebrar las actuales glorias de su ciudad. No encontró dificultad para elogiar la “piedad heroica” de Hernán Cortés, cuyas grandes hazañas merecían la fama eterna, derivada de la “Conquista de un tan poderoso imperio como el de la Nueva España”. Asimismo, celebró a Nuestra Señora de Guadalupe no sólo como protectora perpetua de México sino también como conquistadora espiritual de Satanás y su legión de demonios. El mismo contraste estableció en el elogio que le encargaron del convento de Jesús María donde, después de observar que tantas iglesias ocupaban el lugar de antiguos templos, oponía los sombríos cielos de Tenochtitlan, ennegrecidos por el diario holocausto del sacrificio humano, al dulce incienso y la pacífica liturgia de México católico. El talento de Sigüenza para las celebraciones nunca es más obvio que en su *Triunfo parténico* (1683), escrito para registrar cuatro días de ceremonias en que la recién renovada universidad juró lealtad a la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Tal fue una ocasión a la que se esperaba que contribuyeran todos los poetas mexicanos de la época: sus poderosos esfuerzos fueron recibidos, todos ellos, con una lluvia de fervientes elogios. En su descripción de la universidad, Sigüenza llama la atención hacia los retratos de los distinguidos ex alumnos que habían llegado a obispos, canónigos y oidores. Pero aunque Sigüenza siguiera a Balbuena saludando a su patria como “un delicioso Parayso de religión y virtud”, también expresó la familiar lamentación criolla sobre “la poca duración de todo lo que en nuestra América se empieza grande”, preguntándose si “tal vez la malignidad de algún astro esteriliza la tierra”. Además, su idílico cuadro de la inocente devoción de las monjas resulta discutible para el lector moderno, por su hincapié en el rigor ascético. Observando de una santa monja, nacida providencialmente el mismo año de la ejecución de Ana Bolena, que “todo su estudio era en Cristo crucificado”, describe con fascinado detalle sus diarias autoflagelaciones, las pesadas cadenas que portaba, la gran cruz que llevaba por el claustro, y el frecuente ataque de los demonios en su celda.[13]

Si las glorias de la capital estaban aseguradas, las fronteras de la Nueva España estaban

mucho menos bien guardadas. En su *Mercurio volante* (1693), Sigüenza informa de la recuperación de Nuevo México, provincia que se había perdido en 1680 cuando se rebelaron los indios pueblos, matando a 21 religiosos y expulsando a todos los colonos. En 1689, una columna de no más de 89 “españoles” y auxiliares indígenas invadió la provincia desde su base en El Paso y convenció a los indios de volver a su lealtad; su llegada fue bien recibida, por razón de ataques de los apaches contra aldeas de los zuñis, Asimismo, Sigüenza fue comisionado para celebrar un nuevo resurgimiento de las armas españolas en su *Trofeo de la justicia española* (1691), en que describió la derrota infligida a las fuerzas francesas en La Española, conservando al menos una parte de la isla para que fuese ocupada por españoles. Lo notable de este relato es su hincapié en la Providencia divina: el clero ofreció plegarias y penitencia en la catedral para lograr la intercesión celestial contra unos enemigos que obedecían las doctrinas de Maquiavelo, tratando de extender su poder por la fuerza de las armas sin preocuparse por el derecho ni por la justicia.[14] Al mismo tiempo, Sigüenza lamentó la amenaza que contra Texas constituía el asentamiento de franceses en Nueva Orleáns en 1684, amenaza que causó el envío de misiones a tal provincia para proteger la posesión española. Tal fue la misma amenaza que hizo que Sigüenza fuese enviado por el conde de Galve para supervisar las costas de la Florida, con el objeto de buscar un sitio para establecer un fuerte cerca de Panzacola. El hecho de que su barco se llamara *Nuestra Señora de Guadalupe*, de que Sigüenza leyese, como guía, la *Florida* de Garcilaso y que diera a algunas dunas el nombre del “Glorioso Santo Tomás”, sirve para confirmar el propósito patriótico de la empresa.[15] Al mismo tiempo, debe notarse que Sigüenza escribió todos estos relatos en un estilo sencillo, sin adornos, la inversión misma de la dicción áurea del barroco, que él continuamente criticó afirmando que “el mismo [estilo] que observo quando converso, quando escribo, quando predico”. En sus *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690), Sigüenza compuso el imaginario relato de un natural de Puerto Rico que en un viaje a las Filipinas fue capturado por piratas ingleses, encabezados por Bell y Donkin, y luego fue abandonado en una costa desierta de las Indias occidentales. Gracias a su devoción a Nuestra Señora de Guadalupe, cuya imagen siempre llevaba consigo, finalmente fue rescatado y logró llegar a la ciudad de México, donde conoció al conde de Galve y a Sigüenza. Una vez más, se nos recuerda la amenaza a la monarquía católica, cuyas fronteras en América estaban expuestas a las continuas intromisiones de franceses e ingleses, y sus súbditos podían ser víctimas de asaltos y capturas por los piratas.[16]

El paraíso occidental no sólo era amenazado en sus límites por bucaneros y apaches, sino también por una rebelión de abajo, pues en julio de 1692, el populacho de la ciudad de México formó un motín, saqueó el marco del Zócalo e invadió y prendió fuego al palacio virreinal. En su relato de estos dramáticos acontecimientos, Sigüenza y Góngora los atribuye a las inundaciones del verano anterior que habían hecho que el maíz y el trigo se pudrieran, por lo que las cosechas fueron malas y, por consiguiente, altos los precios. Pese a haber llevado a

la ciudad, en mayo, a Nuestra Señora de Los Remedios, los abastos siguieron escaseando y, cuando no llegaron de Celaya las consignaciones de maíz esperadas, la alhóndiga (el mercado de granos) de la capital tuvo que cerrar sus puertas. El resultado fue un motín en toda forma, encabezado por los indios, pero al que no tardaron en unirse elementos del populacho. Los esfuerzos de jesuitas y mercedarios por aquietar a la chusma con una procesión, llevando la cruz y el sacramento, fueron rechazados a pedradas. El mercado del Zócalo, formado por unos 200 puestos de madera donde se vendían paños europeos y otros artículos importados, fue saqueado y sus materiales se utilizaron para prender fuego a las puertas del palacio. La guardia virreinal carecía de munición para sus fusiles, por lo que la chusma pudo invadir el edificio y saquearlo. Los peores excesos fueron impedidos por el conde de Santiago, el miembro más importante de la aristocracia criolla, que llegó al centro de la ciudad acompañado de su séquito y de unos ciudadanos importantes, todos ellos armados y a caballo, quienes dispararon contra la multitud, que huyó sin ofrecer resistencia. Si el populacho no se hubiese interesado más en saquear el mercado, más personas de palacio habrían salido lesionadas.[17]

Sigüenza no sólo ofrece un sabroso y animado relato del que fue el peor motín sufrido en la capital durante el periodo colonial, sino que también nos brinda una reveladora descripción de sus propias reacciones a aquellos dramáticos acontecimientos. Como asesor de confianza del conde de Calve, fue convocado a palacio en busca de medidas para resolver las inundaciones de la ciudad. Cuando la cosecha de trigo se pudrió en los campos, Sigüenza fue enviado con su microscopio, para descubrir que el grano estaba infectado de una plaga de minúsculos insectos, invisibles a simple vista. En el mismo verano de 1691 ocurrió un eclipse de Sol, acontecimiento previsto de antemano, y ávidamente esperado por la comunidad internacional de astrónomos. Notando, divertido, que el oscurecimiento del cielo causaba la consternación popular en México, haciendo que los indios vendedores de frutas acudieran, llorando, a la catedral, Sigüenza observó que "yo, en este ínterin, en extremo alegre y dándole a Dios gracias repetidas por haberme concedido ver lo que sucede […] que estuve con mi cuadrante y anteojo de larga vista contemplando el Sol". Su condición de académico fue sometida a prueba durante los motines del siguiente verano, cuando arriesgó la vida para rescatar los manuscritos del cabildo de la ciudad, en peligro por el incendio del palacio.[18]

Lo que también caracteriza el relato de Góngora es su total desprecio al populacho mexicano, "siendo plebe tan en extremo plebe […] Por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo pícaros, chatos y arrebatacapas) y degenerando de sus obligaciones son los peores entre tan ruin canalla". Pero Sigüenza muestra mayor ira para "los indios, gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa y inquieta que Dios crió". En realidad, al limpiar las atarjeas, se encontraron imágenes de españoles atravesadas con alfileres: "prueba real de lo que en

extremo nos aborrecen los indios”. Cuando la chusma de indios y de medias castas atacó el palacio, gritaba: “¡Mueran los españoles y gachupines!”, preguntando, “¿No es nuestra esta tierra? Pues, ¿qué quieren en ella los Españoles?” No menos reveladores eran otros gritos populares, que mostraban el carácter tradicional de este motín: “¡Viva el Santísimo Sacramento!, ¡Viva la Virgen del Rosario! ¡Viva el Rey! ¡Viva el pulque! ¡Muera el Virrey, mueran los españoles, muera el mal gobierno!” No era el hambre sino la embriaguez, dice Sigüenza, la que provocó la inquietud, pues “como nunca […] llegó la borrachera de los indios a mayor exceso y disolución que en aquellos tiempos […] abundó más el pulque en México, sólo en un día que en un año entero, cuando la governaban idolatrías”.[19]

Aunque a Carlos de Sigüenza y Góngora se le ha llamado nacionalista mexicano, mejor será definirlo como patriota criollo que trató de dar a la imperial ciudad de México un pasado distinguido y un presente glorioso. Su actitud hacia los indios fue decididamente ambigua, pues si se enorgulleció de la grandeza de Tenochtitlan, en cambio despreció al populacho nativo de su época, al que tildó de degradado y ebrio. Por la época en que escribió, no se había inventado ni siquiera el concepto de una nación mexicana que abarcara todos los abigarrados grupos étnicos y clases que habitaban la Nueva España. Sigüenza escribió como portavoz de la nación criolla y de su patria. Su importancia histórica no se encuentra en lo que logró, que fue bastante poco, sino en lo que esperó hacer, yen su propagación de la fe patriótica. En cada momento trató de evadir la autoridad de Torquemada, remplazando la antítesis franciscana de Babilonia y Jerusalén por la visión de un México fincado en una migración egipcia y una prédica apostólica, redimido de su caída en la idolatría por la aparición y protección de la Virgen María. En un momento en que había desaparecido todo recuerdo o tradición oral fidedigna del pasado indígena, Sigüenza conservó los papeles de Ixtlilxóchitl y transmitió esa colección a la posteridad. En la generación siguiente, Boturini y Veytia aprovecharían aquellos manuscritos. En último análisis, el papel de Sigüenza fue el de un nexo vital e indispensable entre Ixtlilxóchitl y los historiadores del siglo XVIII. Y, de mayor importancia, sus preocupaciones patrióticas serían aprovechadas en la esfera política durante la insurgencia de 1810, cuando ideólogos como fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante apelarían a la grandeza del pasado indígena de México para justificar la rebelión contra España.

II

“Desde que me rayó la primera luz de razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones —que he tenido muchas— ni propios reflejos —que he hecho no pocos— han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí.”[20] Una voz tan poderosa y personal no volvería a oírse en la América española hasta que

Simón Bolívar dictó sus cartas. Perteneció a sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), monja jerónima y poeta mexicana generalmente considerada como la última gran figura del ciclo de la literatura española dominado por Góngora y Calderón de la Barca. Talento precoz, festejada en el palacio por la esposa del marqués de La Laguna, que logró que la publicaran en España, sor Juana fue elogiada tanto por su cultura como por su poesía. Como Sigüenza, recibió la influencia de Kircher y de la escuela de hermetismo neoplatónico que él encabezó. En realidad, en su poema más difícil y profundo, *Primero sueño,* inspirado en parte por las *Soledades* de Góngora, utilizó las teorías cosmológicas de Kircher para emprender un vuelo metafísico del espíritu. Tan difícil y sustancial era esta obra que un clérigo ingenioso opinó: "Esta virgen sabe más, dormida, que muchos doctores despiertos".[21] Pero su aguda inteligencia y vastas lecturas provocaron aprensión en un medio cultural en que se esperaba que las monjas se laceraran la carne en busca de la santidad o bebieran su chocolate en apacible quietud. El arzobispo Francisco Aguiar y Seixas era un conocido misógino y asceta, que dedicaba todas sus energías y sus recursos a las limosnas. Hasta el más ilustrado obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, aprovechó la oportunidad de recomendar públicamente a sor Juana que abandonara sus estudios literarios y seculares en favor de la Biblia y de otras obras sagradas. Su confesor, Antonio Núñez de Miranda, jesuita mexicano que llevaba adelante un eficaz apostolado en las altas esferas de la sociedad virreinal, también desaprobó su actividad literaria. En realidad, solía decir que si Sor Juana no se hubiese retirado a un convento, tal habría sido el más terrible golpe a este reino que Dios pudiese asestarle: tan peligroso así era "lo elevado de su entendimiento y lo singular de su erudición junto con no pequeña hermosura".[22] En los tres últimos años de su vida, Sor Juana deshizo gran parte de su biblioteca y se dedicó a la plegaria y la penitencia; falleció de la peste, mientras atendía a sus hermanas. Las razones de esta decisión no están claras y siguen siendo motivo de debate. Saludada durante su propia vida como la Décima Musa y el Fénix de México, Sor Juana sería después fuente de orgullo para todos los patriotas; múltiples ediciones de sus obras atestiguan la magnitud de su realización.

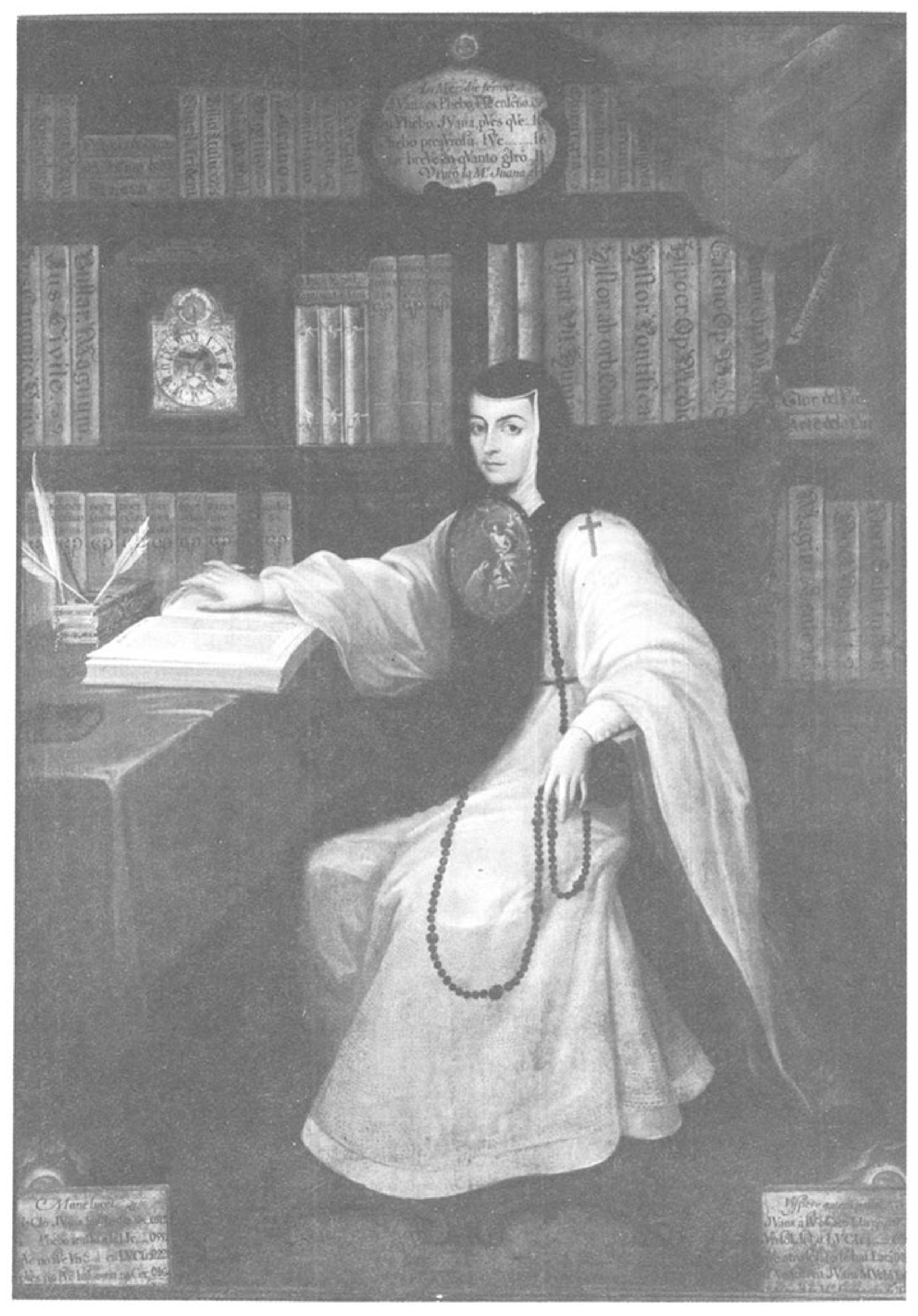
En las dos loas o prólogos poéticos a sus obras, *El Divino Narciso* y *El cetro de José,* sor Juana se basó en Torquemada y posiblemente en Kircher para definir la relación existente entre la religión indígena y la revelación cristiana. En una escena presenta a unos naturales adorando a una deidad de las cosechas, el Dios de las Semillas, al que ella identifica con el dios desconocido cuyo altar encontró san Pablo en Atenas, interpretando a la vez los ritos y los sentimientos que los inspiraban como una anticipación y prefiguración de la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre dé Cristo, efectuada en la misa católica. En otra escena, reconoció que los indios, desencaminados por el demonio, olvidaban los dictados de la ley natural cuando ofrecían sacrificios humanos, pero luego pasa a argüir que sus intenciones eran buenas, pues trataban de dar a sus dioses la ofrenda suprema, la vida misma: argumento planteado ya por Las Casas y repetido por Torquemada. Los naturales, una

vez iluminados por la revelación cristiana, satisfarían este sublime imperativo participando en la misa, donde se repetía a diario el sacrificio de Cristo en la cruz.[23] En unos cuantos versos notablemente agudos, sor Juana representa así la Eucaristía católica como realización de la religión natural, que satisface el innato deseo humano de experimentar una comunión sagrada y de ofrecer un sacrificio ritual a la Deidad Suprema. Aunque conoció bien a Sigüenza —él pronunciaría su elogio después de su muerte—, Sor Juana no se sintió atraída por los temas patrióticos a los que él dedicaba sus energías intelectuales. De hecho, en 1680, cuando el cabildo catedralicio de la capital le encargó diseñar un arco triunfal para dar la bienvenida al marqués de La Laguna, ella escogió a Neptuno como tema alegórico, aprovechando la oportunidad para mostrar sus conocimientos de la mitología clásica. En su relato de esta ocasión, Sigüenza elogió “la sublimidad de la erudición que la adorna” y “la encyclopedia y universalidad de sus letras”, observando que, a través de ella, México disfrutaba de las Gracias conferidas siempre a las mujeres doctas a lo largo de los siglos. Pero luego lamentó que sor Juana hubiese presentado a Neptuno como el dios de la fábula, y no como el antepasado de los indios americanos.[24] En efecto, sor Juana no contribuyó al desarrollo del patriotismo criollo más que para aparecer, por derecho propio, como figura cultural, pues su ambición y su talento encontraron expresión y realización dentro de la tradición universal de la literatura española.

III

En su *Teatro mexicano* (1697-1698), Agustín de Betancur (1620-1700) observó que México poseía ahora 12 distintas “familias” de religiosos, consideración que le movió a saludar a la ciudad como una “Nueva Jerusalén, con doce puertas para entrar por ellas a la Jerusalén triunfante, doce piedras preciosas […] doce tribus de Israel brillavan como estrellas en la corona de la mujer del Apocalipsis”. En un directo plagio a Salinas, saludó a la capital como Florencia en belleza, Venecia en comercio y Roma en santidad. Haciendo eco al franciscano del Perú, elogió a los criollos mexicanos, ya que “el clima, la abundancia y riqueza de la tierra les levanta los ánimos y ennoblece los pensamientos […] tan levantados ánimos que son pocos los que se inclinan a las artes y los oficios mecánicos que sus padres exercitan”. Al mismo tiempo, lamentó que aunque los jóvenes criollos fuesen prontos en dominar todas las ramas del conocimiento, “a los cuarenta casi todos se aburren de estudiar”, y pasan el resto de su vida en la holgazanería; resultado, confesaba, de la ausencia de recompensas, reconocimientos o cargos en la Corona.[25] La influencia de Salinas en México, donde pasó los últimos ocho años de su vida, como comisario general de las provincias franciscanas de la Nueva España, también puede observarse en la *Crónica de la Santa Provincia de San Diego* (1682), en que Baltazar de Medina (¿1630?-1697) se preocupa tanto por celebrar las glorias

de la ciudad de México como por seguir el progreso de su propia rama reformada de los franciscanos. Una vez más, se compilan listas de obispos criollos, canónigos y provinciales. Medina también propuso la teoría, tomada de Martín del Castillo, de que el nombre de México tenía un origen hebreo o sirio y significaba "de mi Mesías". Después de exclamar que "gozando al parecer esta Corte algunas propiedades de Parayso en Temple, frescura o belleza de rosas, flores y frutos", declara que la ciudad era "como la emperatriz deste Reyno y Señora de toda la Monarquía Indiana de ambas Américas", destinada a ser "monarca del Centro y Corona del verdadero Mesías".[26]



Sor Juana Inés de la Cruz, *por Miguel Cabrera*

En estas frases ditirámbicas encontramos la visión criolla de su patria como nueva Sión.

Leer los primeros números de la *Gaceta Mexicana* (1722-1742) dirigida por Juan Ignacio de Castorena Ursúa y Goyeneche (1668-1733), es entrar en un mundo en que la *élite* mexicana aparece inmersa en un ciclo de devoción teatral en que se consagraban nuevas iglesias y templos, se hacían desfilar imágenes por las calles y era cada vez más ferviente la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe. Por estas descripciones vemos con claridad que la liturgia católica se celebraba con pompa y esplendor: el pesado oro de los altares que se elevaba a las bóvedas captando la luz vacilante de enormes números de velas, mientras orquestas y coros se esforzaban por alcanzar *crescendos* polifónicos. En tales momentos, entrar en la iglesia era ingresar en la Casa de Dios, ascender en espíritu al reino de los cielos. Allí, la devoción religiosa se fundía con el placer estético, pues las *Gacetas* revelan, asimismo, una sorprendente familiaridad con el lenguaje técnico de la arquitectura, sugiriendo que cada detalle de los nuevos altares y fachadas de iglesia era analizado con ojo crítico.[27] Además, desde el decenio de 1720 hasta el de 1780, la Nueva España experimentó una notable transfiguración de estilo, cuando la exuberancia churrigueresca disolvió las formas arquitectónicas del barroco, subordinando a la vez el detalle escultórico de los órdenes tradicionales al concepto de retablo o fachada como composición unificada, totalmente dominada por un alado movimiento vertical. De aquí, la paradoja es que cuanto más se disolvía el vocabulario renacentista de la arquitectura, más barroco se volvía el espíritu que imbuía iglesias como Santa Prisca de Taxcoo el colegio jesuita de Tepozotlán. La dificultad consiste en encontrar un equivalente literario de este estilo, que no resulte tedioso ni extravagante pues mientras en arquitectura la limitación física del marco imponía un límite y era ordenada de acuerdo con la perspectiva de este estilo, por contraste en literatura, la disolución del vocabulario clásico produjo una prosa a menudo informe y trivial.[28] Pueden encontrarse abundantes ejemplos de esta corriente en la *Americana Thebaida* (1729), escrita por el cronista agustino Matías de Escobar (1690-1748), quien elogió el remoto y fértil valle de Jacona, en Michoacán, saludándolo como lila Chipre de América, los Campos Elíseos de este Nuevo Mundo y el espléndido Paraíso de estas Indias Occidentales”. Asimismo, un devoto cronista es saludado como Homero y Virgilio en poesía, Tucídides o Tito Livio en historia, y Demóstenes en elocuencia. Cuando el “célebre Rodríguez” es sencillamente descrito como “un Ticiano Americano”, esto llega como anticlímax. En suma, al apilar un epíteto clásico sobre otro, multiplicando las metáforas desenfrenadamente, el sentido es sacrificado al efecto literario, y la agudeza crítica destruida por los imperativos del elogio.[29] Un contraste similar entre el mismo espíritu que produce resultados notablemente distintos en la literatura y en la cultura fue observado por Huizinga en la poesía flamenca y borgoñona, y en la pintura durante el otoño de la Edad Media, donde la aplicación de un minúsculo realismo no controlado por principios generales produce pinturas brillantes y versos tediosos.[30]

El esplendor arquitectónico y la preponderancia social del establecimiento eclesiástico en México asombraron a Gemelli Careri, quien fue informado de que muchos ingresaban en el

sacerdocio por falta de otro medio de subsistencia. Para entonces, el arzobispo y el cabildo de la catedral tenían un ingreso de cerca de 300 000 pesos. Una generación después, Francisco de Ajofrín, capuchino español que visitó la Nueva España en 1763, contó nada menos que 80 iglesias en la capital, 20 conventos de monjas, todos ellos bien dotados, y un número igual de conventos y colegios. Podemos tener cierta clave del número de sacerdotes y religiosos residentes en México por un relato de las exequias públicas de Felipe IV celebradas en 1665, donde el doctor Isidro de Sariñana (1630-1696)describió una procesión, de todo el clero reunido, por las calles. En tal ocasión contó no menos de 1 325 curas seculares y 1 080 religiosos, divididos estos últimos en 340 franciscanos, 160 dominicos, 180 agustinos, 130 jesuitas, 120 mercedarios, 80 carmelitas y 70 miembros de dos órdenes hospitalarias. De igual importancia, observó 82 confraternidades y mayordomías indias en el desfile, junto con 16 cofradías que atendían a negros y mulatos, y otras 19 para españoles.[31] En aquella época, la ceremonia religiosa no se confinaba a las iglesias, ya que en la Semana Santa, en la fiesta de Corpus Christi y en grandes ocasiones públicas era común que las comunidades religiosas y las confraternidades salieran a las calles llevando imágenes, estandartes y cruces y sus apretadas filas eran demostración pública de la hegemonía de la fe católica.

Aunque la Iglesia criolla concentrara sus recursos y su poder en las capitales diocesanas y virreinales, también favorecía la actividad misionera en las fronteras de la Nueva España. En 1693, los jesuitas inauguraron la primera misión en la Baja California, y en las décadas siguientes fueron lentamente poniendo esa península bajo el dominio cristiano. La Compañía tampoco se olvidó del apostolado urbano, pues atendía por igual a la élite y al pueblo en los campamentos mineros y en la capital.

De no menor importancia, la orden franciscana experimentó un gran renacimiento de fervor espiritual con el establecimiento de colegios misioneros en Querétaro (1683), Zacatecas (1707) y la ciudad de México (1731). En su crónica de estos colegios, publicada en 1746, Isidro Félix de Espinosa (16791755), originario de Querétaro, describió la fundación de la misión tejana en 1716-1721, expedición emprendida a la vez para proteger esta vasta provincia contra la penetración francesa y para convertir a sus pueblos, hasta entonces aislados. Leer su relato es volver a los primeros años de la conquista espiritual de la Nueva España, pues allí encontramos la misma historia de frailes heroicos y devotos que reúnen a simples indígenas en aldeas, enseñándoles a la vez el Evangelio y la agricultura, tan sólo para presenciar después los inevitables estragos de las enfermedades epidémicas. A veces era necesario valerse de los soldados de las pequeñas guarniciones para obligar a los indios a someterse a los cuidados de los frailes. Sin preocuparse al parecer por el declinar de la población aborigen, observó Espinosa: "Quedaban los Padres enteramente satisfechos y gustosos con la multitud de párvulos que morían; y después de lavados en la sagrada fuente del bautismo, volaban sus almas dichosas a las sagradas mansiones del Empíreo".[32] No era tan fácil para los propios frailes persuadirse de su propia salvación. El ideal franciscano de

pobreza y de imitación de Cristo les llevaba a subrayar un ascetismo extremo. Un destacado misionero, Melchor López de Jesús, fue descrito como "un vivo retrato de Cristo crucificado […] los viernes salía a los campos descalzo, y con una cruz muy pesada al hombro, una soga al cuello y corona de espinas tan apretada que tal vez dejaban ver en su rostro venerable las gotas de sangre que sacaban las espinas". Por doquier predicaba, iba levantando cruces y calvarios y alentaba a los fieles a practicar la devoción de las Estaciones de la Cruz. En su misión a Vera Paz, la provincia en un tiempo convertida por Las Casas, amenazó a los reacios indios con grilletes y prisión si no abandonaban la idolatría, obligándolos a asistir a las sesiones penitenciales en que se flagelaban ellos mismos y llevaban pesadas cruces.[33] Aunque la más célebre de esta nueva oleada de misioneros franceses llegó procedente de España, también criollos como Espinosa fueron atraídos para engrosar la élite mendicante, y el cronista mismo llegaría a ser guardián del Colegio de México. Resulta significativo que en su descripción de la peste que estalló en 1737 en la capital, Cabrera mencionase a los jesuitas y a los franciscanos de su colegio, San Fernando, por su celo para asistir a las víctimas de la epidemia. El hecho de que un crítico posterior se refiriera a Espinosa como "un Julio César" que trabajaba de día y escribía de noche, es testimonio del resurgimiento evangélico que animó a muchos criollos de la época.[34]

Sin embargo, la nueva Sión no estaba enteramente dedicada a la contemplación de los cielos y a la penitencia ascética. En realidad, decíase generalmente que el pueblo se entregaba tanto a la embriaguez como a la devoción. Pese a su experiencia de los *lazzaroni* de Nápoles, Gemelli Careri quedó horrorizado al ver las clases populares de la capital, caracterizó a los negros, y los mulatos como insolentes y amenazadores, y a los indios como indolentes y pisoteados. Ambos grupos se unían en la afición común al robo y a la bebida. También Ajofrín exclamó que "de cien personas que encuentres en las calles, apenas hallarás una vestida y calzada". El número de los pobres que había en México y Puebla superaba, con mucho, a todo lo conocido en las ciudades españolas. Doloroso era el contraste entre las mansiones y carrozas de los ricos y las chozas y harapos de los pobres. "De suerte que en esta ciudad, se ven dos extremos diametralmente opuestos: mucha riqueza y máxima pobreza, muchas galas y suma desnudez, gran limpieza y gran porquería." En su visita al poblado minero de Guanajuato, dijo que las vidas de los trabajadores eran a la vez bárbaras y opulentas. Con sus ingresos, por regla general, al fin de la semana "compran tafetanes, cambray fino, encajes delicados, telas ricas, se visten como príncipes; se hallan el lunes sin un real […] y bajan desnudos a la mina".[35] La capital y las ciudades mineras eran célebres por sus crímenes y su violencia. Un patriota del lugar contó 28 personas que habían muerto en riñas en Zacatecas durante los ocho primeros meses de 1728. En la capital, el Zócalo mismo, la plaza central, estaba ocupado por un mercado en que había puestos de productos textiles y puestos de verduras; estos últimos eran causa de enorme suciedad, especialmente porque sus propietarios a menudo pasaban la noche en el mercado, convirtiéndolo en una especie de campamento

popular.[36]

Sin duda como reacción a la degradación popular, la *élite* criolla empezó a expresar abiertamente su desdén a los habitantes indígenas de su patria. En la introducción a su *Teatro mexicano,* Betancur lamentó que la escena de entusiasmo religioso descrita por Torquemada hubiese sido remplazada, ya de tiempo atrás, por una hostilidad a los mendicantes y una helada indiferencia al Evangelio. La nobleza india prefería hoy consumir su fortuna en francachelas y otras fiestas, sin la menor consideración a las necesidades de la Iglesia. En realidad, todas las clases de la sociedad indígena estaban dominadas por la embriaguez, debida al consumo del pulque, jugo fermentado del maguey, vicio endémico que causaba constantes querellas, infidelidades, asesinatos y hasta idolatría. No había sido la peste sino el alcoholismo el que había causado la destrucción de la población india en México.[37] Betancur no estaba solo en este severo juicio, pues también Florencia y Sigüenza lamentaron por igual la afición de los indios a la bebida. Una generación después, en el *Escudo de Armas de México,* Cayetano Cabrera argüiría que si tantos indios murieron de las grandes pestes que periódicamente devastaban a la población mexicana, era porque recurrían al pulque corno alivio y abandonaban los enfermos a su destino, dejándoles morir sin ayuda. Mostrando los informes de varios curas o párrocos, afirmó que muchos aborígenes, especialmente en los campos, seguían tendiendo a la idolatría, adoraban al “Dios de las Cosechas”, al que luego describe curiosamente como “aquel abominable Anti-papa, cuya tirana potestad, propaganda e enormes delitos tenía minada todo el Reyno”.[38]

Una causa más poderosa de descontento en la Sión criolla era la presencia de tantos gachupines. Gemelli Careri observó que los grandes comerciantes importadores de la capital eran, en su mayor parte, inmigrantes de la Península, hombres que a menudo aplicaban sus riquezas para donar nuevos conventos e iglesias. Observó además que los hijos criollos de estos comerciantes a menudo reñían enconadamente con sus padres, mientras las mujeres criollas “tienen mucha inclinación por los europeos […] y con ellos (aunque muy pobres) más a gusto se casan que con sus ciudadanos llamados criollos, aunque ricos, viendo a éstos amantes de las mulatas, de las cuales han mamado junto con la leche las malas costumbres”.[39] Que esos informes de animosidad de que dan cuenta los viajeros no estaban mal fundados quedó claramente demostrado en un divertido incidente de 1703, cuando, para gran indignación de la élite clerical, un profesor de teología de Alcalá de Henares fue instalado como deán del cabildo de la catedral de México. El infortunado deán, que tuvo la imprudencia de mostrarse desdeñoso para con los predicadores criollos, perdió luego el hilo de su discurso en el primer sermón que predicó en la capital. Al punto fue violentamente atacado en un panfleto escrito por Pedro de Avendaño, célebre predicador y ex jesuita, quien enconadamente atacó el nombramiento de un gachupín como deán, pidiendo saber cuál era la diferencia de talentos entre la Nueva y la Vieja España: “Mas los mismos hombres, el mismo sol, los mismos libros, el mismo Dios, la misma fe, la misma Escritura tenemos acá, más unas

habilidades mayores, pues cuando los hombres de barbas andan en España a la escuela con sus cartillas, andamos acá en las escuelas hartos de matrículas y de borlas”. Todo ello era resultado de “esta maldita distancia” que separaba a México de Madrid, por lo que los criollos habían de aceptar la imposición de españoles peninsulares en los altos cargos de la Iglesia mexicana.[40]

La profundidad del sentimiento que animaba a los patriotas criollos puede verse, de manera incomparable, en la *Representación legal y política a Felipe V* (1725), escrita por Juan Antonio de Ahumada, jurista nacido en México, quien abiertamente pidió al rey que se diera preferencia a los “españoles de las Indias” en todos los nombramientos para la Iglesia y el Estado. Haciendo eco a Solórzano, declaró que era premisa fundamental de la ley canónica y de la ley natural que los naturales de una diócesis o un país gozaran de su gobierno y que su soberano recompensara su lealtad con nombramientos a oficios. “¿Qué delito han cometido para dejar de tener los cargos, que en toda la cristiandad, dice la ley, tienen los propios?” ¿No decretaban las mismas Leyes de Indias que los descendientes de los conquistadores y los primeros colonos debían gozar de preferencia en los nombramientos de tales cargos? Después de todo, lilas Indias se conquistaron, poblaron y establecieron sus Provincias con el sudor y fatiga de los ascendientes de los Americanos”. Por contraste, ¿qué eran los españoles europeos ahora en el Nuevo Mundo sino “peregrinos y extraños”, hombres que llegaban cargados de deudas, sin conocimiento de las leyes o del carácter de los países que llegaban a gobernar, y cuya única meta era enriquecerse y volver a su patria? Defendió el carácter y los talentos de los criollos contra la calumnia de quienes arrojaban dudas sobre su “idoneidad, teniéndolos apenas por dignos del nombre racionales”. Muchas familias descendían de la nobleza de España. Si a veces se hundían en una pereza idolente, era precisamente porque se les negaban la oportunidad y el estímulo, existiendo, como lo había observado Calancha, como “peregrinos en sus propias patrias”. Era como si el rey tuviese dos mujeres, declaraba Ahumada; la dote de la segunda esposa, o las Indias, era disfrutada por los hijos del primer matrimonio, privando a los americanos de su herencia natural.[41] Y sin embargo, la diferencia entre un rey y un tirano era que el primero gobernaba con amor y respeto, sin recurrir al terrorismo ni la opresión. En conclusión, rechazaba toda idea de que los españoles de América odiaran a sus primos europeos, arguyendo que una vez que se les dieran cargos, los criollos demostrarían ser leales súbditos de la Corona.

De este modo, los calumniosos estereotipos del criollo y el gachupín: de buena cuna, indolente y despilfarrador el uno, ignorante, mercader y rapaz el otro, llegaron así a obsesionar y a enconar las relaciones entre los españoles de América y de Europa. Tal fue una querella que se había iniciado en los claustros, pero que ahora envenenaba las relaciones hasta dentro del círculo de familia. A menudo era querella entre padres e hijos, primos y cuñados, en que las mujeres criollas eran, a la vez, el premio y las pacificadoras. Tan común llegó a ser la denigración del carácter y el talento de los criollos entre los españoles

peninsulares, que Benito Feijoo en el cuarto volumen de su *Teatro crítico universal*, publicado en 1730, se sintió obligado a condenar como "error común" la opinión de que los criollos se desarrollaban con rapidez, sólo para entrar en un prematuro declinar, quedando la promesa de su juventud anulada por la temprana pérdida de sus facultades. Para contrarrestar esta opinión comúnmente difundida, ofreció los ejemplos de un arzobispo mexicano de Santiago de Compostela, aún vigoroso a los 90 años; del célebre sabio peruano Pedro de Peralta y Barnuevo, cuya cultura había sido apreciada por la Academia Francesa; y de sor Juana Inés de la Cruz, más talentosa que ninguna española de su siglo. Si existía una tendencia a caer en la pereza, ello se debía a la falta de recompensas y oficios; pues los talentos languidecían en el olvido. El hecho de que un publicista de tanta influencia como Feijoo, tan activo preparando a España a aceptar la nueva filosofía y ciencia del siglo XVII, hubiese intervenido en este debate, revela lo caldeado que se había vuelto.[42] No que sus esfuerzos sirvieran de mucho, pues todavía en el decenio de 1760 Ajofrín comentaba como hecho aceptado que aunque los criollos tenían espíritus capaces de captar cualquier rama del conocimiento, "a cierta edad, como de 30 años, van a decadencia, ya por su delicada complección y falta de salud, como también por falta de fomento y plazas en que acomodarse, lo que da motivo a que, faltando el incentivo de honor, se introduzca fácilmente el ocio y abandonen los libros". También observó que los criollos no heredaban el talento para los negocios de sus padres inmigrantes, pues a menudo disipaban las fortunas tan laboriosamente acumuladas por sus padres gachupines.[43]

IV

En 1743, el virrey de la Nueva España ordenó el encarcelamiento de Lorenzo Boturini Benaducci (1702-1755), noble milanés que había pasado seis años en el país, identificándose tan sólo con un pasaporte austriaco, unas cartas imperiales, patente de nobleza, y una genealogía que hacía remontar a sus antepasados hasta la Aquitania del siglo IX. Durante su tiempo en México, Boturini se había vuelto tan devoto de Nuestra Señora de Guadalupe que, con considerables gastos personales, había aprovechado su círculo de relaciones en Roma para adquirir un breve papal que autorizara la coronación de la Virgen mexicana como "jurada, postulada patrona deste vastísimo imperio". Pese a su entusiasmo por el culto, el arzobispo Vizarrón y Eguiarreta se negó a aceptar este documento papal, pues no había sido aprobado por el Consejo de Indias. En este punto, el virrey recién llegado, conde de Fuenclara, se enteró del asunto y, habiéndose informado debidamente, descubrió que Boturini no había obtenido la necesaria licencia española para entrar en México, que había actuado como teniente general de justicia del alcalde mayor de Tlaxcala y que había solicitado fondos para la coronación de la Virgen, tan sólo por su propia iniciativa. Además, había recorrido

remotos pueblos indios en busca de documentos antiguos. En realidad, mayores investigaciones revelaron que Boturini había reunido una extensa colección de mapas, manuscritos, códices y fuentes impresas que trataban de la historia del antiguo México y de las apariciones de la Virgen María en el Tepeyac. De hecho, los jesuitas le habían dado acceso a los documentos que Sigüenza y Góngora había legado al Colegio de San Pedro y San Pablo, por lo que había obtenido copias y en muchos casos los originales de obras como las crónicas de Ixtlilxóchitl, los mapas y las cartas de Sigüenza y muchos otros materiales valiosos.[44] La facilidad con que había obtenido estos documentos demostraba la general falta de interés en las antigüedades aborígenes de la que Sigüenza se había quejado una generación antes. El resultado del caso fue que el virrey ordenó confiscar la colección y deportar a Boturini a España.

Una vez en Madrid, Boturini encontró poderosa protección del gran sabio de Valencia, Gregario Mayans, y también de un joven noble mexicano, Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, quien poseía excelentes contactos en la corte. El resultado fue que en 1747 Boturini fue nombrado cronista de Indias en reconocimiento a sus talentos y su sapiencia. Ya en 1746 había publicado su *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, en que expuso un nuevo modo de interpretar el pasado mexicano. Privado de su colección de manuscritos, tuvo que depender de las crónicas publicadas de Torquemada, Acosta, Herrera y los datos de códices impresos por Gemelli Careri y Purchas. La novedad y originalidad del enfoque de Boturini al pasado mexicano no dependió, pues, de su investigación o de nuevas fuentes sino que, antes bien, se derivó de la aplicación de nuevas hipótesis acerca de la temprana historia de la humanidad. Como lo explicó en un discurso a la Academia Valenciana, trató de interpretar la religión e historia de los naturales aplicando las doctrinas de Giambattista Vico (1668-1744) cuya *Ciencia nueva* (1725) recomendaba como antídoto católico a las ideas irreligiosas de Gracia, Selden y Hobbes. Rindió homenaje a Juan Bautista Vico, "águila y honor inmortal de la deliciosa Perténope […] es el único que abre camino para penetrar el espeso bosque de la gentilidad".[45] Así pues, Boturini, tanto como Sigüenza, esperó arrojar nueva luz sobre los nebulosos ámbitos de los mitos toltecas y los calendarios aztecas invocando las más recientes especulaciones europeas acerca de la historia primigenia de la humanidad.

Para comprender el carácter asombroso de la transición de Kircher a Vico deberá recordarse que cuando el sabio español Andrés González de Barcia obtuvo autorización para volver a publicar varios clásicos americanos, no sólo patrocinó segundas ediciones de la *Monarquía indiana* de Torquemada (1723) y de los *Comentarios reales* de Garcilaso (1723) sino que también imprimió el *Origen de los indios* (1729) de García. Además, insertó mucho material nuevo en esta obra, con objeto de incorporar las teorías de "el doctísimo Athanasius Kircher, asombro del Orbe erudito", y de su discípulo mexicano, Sigiienza y Góngora, tal como lo había expuesto Gemelli Careri. El resultado consistió en multiplicar más aún las

ocasiones en que, suponíase, la quietud virginal del Nuevo Mundo había sido interrumpida por invasiones de Europa: recibían el debido crédito los vikingos, San Brandano de Irlanda, el príncipe Madoc de Gales y los lapones. Pero la adición más importante era una exposición de una tesis de Kircher en el sentido de que toda la cultura humana se derivaba de Egipto, quedando definidos como sus descendientes o colonos los fenicios, cartagineses y atlantes. En parte, Barcia profundizaba en la complicada y discutida cuestión de la cronología patriarcal, tema que resultaba tanto más sospechoso con sus dudas sobre la veracidad de Annius y el falso Beroso. Pero también repitió los rasgos principales que identificaban a México como retoño de Egipto: la construcción de pirámides, el sistema de computación calendárica y la preferencia por los jeroglifos. Tanto como Kircher y Caramuel, atribuyó una sabiduría oculta a estos jeroglifos, que cifraban el lenguaje simbólico.[46]

En el contexto de esta especulación, Boturini declaró que el desarrollo cultural de los indios americanos era esencialmente autóctono y obedecía a "la ley natural de todos los pueblos", ascendiendo por las tres grandes épocas gobernadas respectivamente por dioses, héroes y hombres. Si Boturini se apresuró tanto a apropiarse el sistema de Vico, ello fue porque el jurista napolitano trató de resolver los problemas que ya habían obsesionado todo serio debate sobre el origen y el carácter de la cultura indígena. En el momento en que Vico llegaba a la madurez, había dos teorías opuestas acerca del desarrollo humano. Existía la clásica idea, que se encuentra en Cicerón y en Lucano, pero desarrollada ahora por Grocio, Selden, Puffendorf y Hobbes, que pintaba a los primeros hombres como salvajes, moradores de los bosques en estado de naturaleza, dominados por el temor, la ignorancia y la agresión, que sólo lentamente habían aprendido los beneficios de la asociación y la sumisión a las leyes y a la autoridad política. Era esta escuela la que, por razón de su resurgimiento en la nueva filosofía y ciencia del siglo XVII, había llegado a dominar el escenario histórico, contra la cual Vico formuló su "ciencia nueva". Pero debe recordarse que, al menos hasta el decenio de 1680, Kircher y su escuela hermética dominaron la cultura católica, por lo cual Vico escribió, asimismo, para combatir las nociones sobrevivientes de la sabiduría patriarcal y hermética. Además, Vico combatió implícitamente en un tercer frente, contra San Agustín y sus discípulos, ya que omitió al demonio en su relato naturalista del origen de la religión y la sociedad paganas.[47]

Dejando aparte la resonante premisa filosófica de la empresa de Vico, de que si sólo Dios puede conocer la Naturaleza porque Ella hizo, entonces los hombres como autores de la sociedad civil pueden discernir sus principios de desarrollo, nos quedamos con la percepción esencial de que los primeros hombres vivieron en un universo numinoso en que rendían culto a las fuerzas de la Naturaleza como deidades. Por muy salvaje que fuese y muy llena de terror, la humanidad por doquier expresó su conocimiento en mitos poéticos yen jeroglifos y fue gobernada por la religión y sus hierofantes. Pero la edad de los dioses dejó el escenario a la edad de los héroes, los grandes guerreros y sabios, que redactaron códigos de derecho y

compusieron poemas épicos. A su vez, esta época aristocrática fue remplazada por la edad de los hombres, tiempo de prosa y de aprendizaje académico, en que los gobiernos populares sólo surgieron para ser superados por la monarquía, la más perdurable de todas las disposiciones políticas humanas. Al hacer este relato, Vico negó que las fábulas griegas o los jeroglifos egipcios ocultaran alguna sabiduría elevadísima o esotérica; en cambio, expresaban en forma poética o bien simple historia o bien "la sabiduría vulgar de los legisladores". Y, de no menor importancia, Vico rechazó todas las teorías difusionistas y ridiculizó las pretensiones de antigüedad egipcia. Cada nación tenía su Júpiter y su Hércules; y Hermes Trismegisto no era sino un personaje poético o un símbolo de los primeros hombres que buscaron la sabiduría. En suma, Vico presentó su nueva ciencia considerándola establecida sobre fundamentos demostrables y seguros, "y una historia ideal, eterna, recorrida en el tiempo por la historia de cada nación en su surgimiento, progreso, madurez, decadencia y caída".[48]



Lorenzo Boturini Benaduci

En su *Idea de una nueva historia general,* Boturini planteó la teoría viquiana de las tres

edades de la humanidad, pero no ofreció ninguna atribución, ni siquiera mencionó el nombre de Vico. Dado que su libro era más un prospecto que una obra terminada, consistía en un conjunto de desconcertantes afirmaciones, seguidas por algunas poco convincentes demostraciones de intención. Ante la cuestión importantísima del origen de los indios, rechazó categóricamente la tesis de García, de una migración europea a través del Atlántico, y consideró improbable toda ascendencia de los judíos. El argumento en contra del difusionismo se apoyaba en la premisa filosófica de que todos los pueblos pasan por las mismas etapas culturales y, por tanto, toda similitud de creencias, instituciones, leyes y artefactos habrá de atribuirse a la experiencia histórica común y a la naturaleza de la humanidad, y no a unos antepasados compartidos o a una intervención patriarcal. Por deferencia a Sigüenza aceptó la hipótesis de que los mexicanos descendían del bíblico Naphtuhim, pero debilitó esta teoría quitándole toda fuerza explicativa, al insistir en que los indios sólo lentamente habían recorrido Asia después de la caída de la Torre de Babel. Se esforzó por demostrar que todos los dioses originales del panteón mexicano se derivaban de las fuerzas de la naturaleza. Pero Boturini se apartó considerablemente del sistema de su mentor cuando, después de definir el periodo tolteca como la edad mexicana de los héroes, observó que conservaban gran parte de la sabiduría, las virtudes y artes de la primera época, cuando la Providencia había guiado sus pasos. Además, aceptó plenamente la tesis de Sigüenza, de que el apóstol santo Tomás había predicado el Evangelio en el Anáhuac y después había sido adorado como el héroe-dios Quetzalcóatl.[49] Asimismo, interpretó la tercera época como periodo de declinación moral, cuando se establecieron las ciudades y se introdujeron los lujos. “Pero el tiempo histórico, o sea la tercera edad, fue el funesto teatro donde corrompió casi todo lo que era una inocente demostración de la Naturaleza […] Hacían pedazos los fueros y leyes de la Naturaleza, con tantos sacrificios de hombres, mujeres y inocentes pequeñuelos […]” En particular, tildó a los mexicanos de “carniceros y verdugos de su propia especie”, que habían pervertido la moralidad que les dejaran los toltecas. Sólo “el sabio emperador de Texcoco, Nezahualcóyotl”, mantuvo la filosofía humanitaria de sus antepasados. En sus manuscritos inéditos, Boturini dedicó grandes esfuerzos a la interpretación del calendario mexicano y sus pictografías, afirmando que los jeroglifos “envuelven los nobilísimos arcanos de la […] sabiduría vulgar y ciencia simbólica y altas cosas de la teología gentílica”, y que el calendario, “este ingeniosísimo artificio no es propio de unas gentes que los europeos pintan como unos ignorantes, casi incapaces de razón, sino de unos entendimientos muy sutiles y perspicaces”. Con tales ideas, no nos sorprende encontrar elogios al incomparable Kircher, ya que en estas últimas afirmaciones había adoptado una posición diametralmente opuesta a la de su maestro napolitano.[50]

En el apéndice de su *Idea*, Boturini ofreció un catálogo anotado de su colección mexicana. Allí fue donde trazó las fuentes documentales de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, dudando de que Lasso de la Vega fuese el autor del primer relato publicado en

náhuatl que, siguiendo a Sigüenza, atribuyó él a Antonio Valeriana, atribución que esperó demostrar comparando unas firmas de documentos del siglo XVI con la versión manuscrita original de la aparición. También afirmó haber encontrado pruebas documentales de la misión de Santo Tomás, aunque, como otros investigadores, no descubrió lo que al respecto había dicho Sigüenza.[51] En efecto, aunque Boturini invocara la "ciencia nueva" de Vico para limpiar el paisaje histórico mexicano contra la ingrata intrusión de judíos, cartagineses y atlantes, no logró más que hacer eco a Torquemada, de quien tomó la imagen de la sabiduría y la virtud toltecas. De manera más significativa, parece no haber leído el *De procuranda* de Acosta, y por ello no trató de comparar la secuencia evolutiva del jesuita, basada en pautas de asentamiento, formas de gobierno y uso de la escritura, con el esquema viquiano del desarrollo cultural. Lo que sí logró fue ofrecer una versión naturalista de la religión indígena, eliminando así al Demonio de su papel agustiniano de primer motor de la historia y la religión mexicanas. Por lo demás, su aceptación de los dos grandes elementos del patriotismo criollo, la misión apostólica y la aparición guadalupana, sirvió para hacer que su libro fuese bien recibido entre los lectores mexicanos, muchos de los cuales puede suponerse que quedaron asombrados ante sus audaces afirmaciones con respecto a la temprana historia de la humanidad.

Hasta qué grado imponía Boturini respeto y causaba desconcierto, puede observarse en la *Historia antigua de México*, escrita por Mariano Fernández de Echeverria y Veytia (1718-1780), retoño mexicano de una influyente familia burocrática, quien calurosamente elogió a Boturini, "a quien yo me confieso enteramente deudor de las primeras luces e instrucción de los principales puntos de esta historia […]" Durante sus años pasados en Madrid, 1737-1750, había tenido la oportunidad de conversar con el italiano, especialmente acerca de la espinosa cuestión de la cronología mexicana. A su regreso a la Nueva España, Veytia actuó como magistrado municipal en su ciudad natal, Puebla, y se dedicó a sus estudios. Ninguna de sus obras fue publicada durante su vida. Su escrito intitulado *Baluartes de México* trataba, ostensiblemente, de las cuatro principales imágenes marianas que guardaban la capital, pero en realidad describía el avance del culto guadalupano, todo ello en una convencional vena patriótica, junto con una crítica de la Virgen de Los Remedios, en que argüía que la imagen conocida en Puebla como "la conquistadora" era la figura que Cortés había depositado en el gran templo. En su historia de la fundación de Puebla, Veytia ofreció un relato seco de la construcción y la consagración de la catedral, las iglesias y conventos de la ciudad.[52] Tal es una obra privada de entusiasmo cívico, que carece por entero de la obsesión criolla por compilar listas de compatriotas distinguidos. Pese a un latente entusiasmo por Palafox, su elogio era tibio, y se guardó de hacer un ataque abierto a los jesuitas. En suma, si Veytia aparece en la lista de los patriotas criollos, ello es enteramente por razón de su obra sobre la historia prehispánica.

Aunque Veytia expresó repetidas veces su gratitud a Boturini, no comprendió por completo

las doctrinas viquianas expuestas en la *Idea*, y disintió de los intentos de su mentor por descifrar el calendario y la cronología de los mexicanos. Sin embargo, su propia obra estaba basada casi íntegramente en los manuscritos y códices coleccionados por el italiano y censurados por las autoridades virreinales, entre los cuales ocupaban un lugar importante los documentos de Ixtlilxóchitl. Su ejercicio más impresionante, aunque no totalmente logrado, fue una exposición del calendario mexicano, obra, según confesaba, que le había costado años de esfuerzo intelectual. No es éste el lugar para entrar en los detalles de tan técnica cuestión. Baste decir que Veytia demostraba, a su entera satisfacción, que Boturini no había comprendido los principios de la cuestión, que Gemelli no había entendido claramente las teorías de Sigüenza y, de mayor importancia, que Torquemada había confundido por completo el carácter de estas figuras, alegando que eran notaciones rituales, en lugar de verdaderos calendarios. Una vez más, vemos aquí al criollo decidido a socavar la autoridad del franciscano, aunque en este caso con justicia y recurriendo a los códices indígenas y a los papeles de Ixtlilxóchitl.[53]

Aunque tuvo acceso a tales recursos, Veytia no escribió un texto que pudiese haber remplazado la obra maestra de Torquemada. En efecto, la mayor parte de su material era de carácter narrativo, por lo que carecía enteramente de los medios necesarios para reelaborar el fértil segundo volumen de la *Monarquía indiana*, que había incluido gran parte de la *Apologética* de Las Casas, con secciones de Sahagún. En realidad, a menudo sugirió seguir al franciscano en lugar de explayarse sobre las implicaciones de sus manuscritos. De este modo, mientras Ixtlilxóchitl distinguió claramente una temprana fase olmeca del ulterior reino tolteca, Veytia confundió a los dos pueblos. En su versión de los orígenes indios rechazó, de antemano, las teorías de García y de Sigüenza, sólo para instalar a siete familias toltecas, de habla náhuatl, como antepasados universales de todos los habitantes aborígenes del Anáhuac. Aunque confesó que la gran pirámide de Cholula se derivaba de los olmecas, se fijó en la fundación de Tula por los toltecas en 713, como comienzo de la historia registrada. Su monarquía duró hasta 1116 cuando, debido a las malignas maquinaciones del emperador Topiltzin, fue remplazada por el Imperio chichimeca encabezado por Xólotl, Estado que finalmente fue disuelto por los mexicanos y sus aliados texcocanos en 1428. En todo esto, Veytia siguió a Ixtlilxóchitl tratando de aportar una cronología exacta, y convino con Sigüenza en atribuir la fundación de Tenochtitlan al año de 1327. Sin embargo, sus cálculos no siempre eran persuasivos, especialmente porque afirmó que el último emperador chichimeca vivió 200 años, y ofreció unos números de población sumamente inflados, afirmando que nada menos que 5.6 millones de personas habían muerto durante las guerras que destruyeron el reino tolteca.[54]

Entrelazadas con su confuso relato, Veytia planteó ciertas proposiciones de clara intención ideológica. Para empezar, afirmó que los toltecas creían en una deidad suprema, creadora del Universo, y como paralelo citó la definición hecha por Garcilaso de la Vega de Pachacamac, el espíritu universal de los incas. No ofrecían a su dios ningún sacrificio sangriento, ni de

hombres ni de animales. Para reforzar esta imagen de una religión benévola, natural, Veytia invocó la misión apostólica de santo Tomás, aceptando la identificación del santo, hecha por Sigüenza, con el dios y héroe indio Quetzalcóatl. Para confirmar su teoría, señaló como prueba las cruces descubiertas por los conquistadores, los "sacramentos" indios del bautismo y la comunión, y su deidad trina. De este modo rechazó el argumento de Boturini de que durante la época de los héroes surgieron los mitos concernientes a los dioses indígenas. De hecho, aunque los chichimecas fueran bárbaros comparados con los toltecas, aún conservaban el primitivo monoteísmo de sus antecesores. Sólo con la llegada de los mexicanos, es decir, en 1298, el culto de muchos dioses y la práctica del sacrificio humano llegaron a difundirse por todo el Anáhuac. Por qué "la nueva religión de los mexicas" habría logrado tan rápida aceptación, es algo que Veytia no se explica. Sin embargo, en contraste con Torquemada, no atribuyó la idolatría a la intervención del demonio, figura que está casi totalmente ausente en su relato de la religión indígena. Siguió a Boturini definiendo a Huitzilopochtli como un jefe tribal, después deificado, y describió la visión de la inauguración de México, de un águila sobre un nopal, como simple mentira de los sacerdotes. En contraste con los viciosos ritos y con la idolatría que se practicaba en Tenochtitlan, el emperador Nezahualcóyotl aún adoraba al único dios supremo, especialmente porque "aborrecía Nezahualcóyotl estos sacrificios reputándolos por inicuos y opuestos a la ley natural". Aprendiéndose de memoria la lección de Solís, Veytia dotó al Estado texcocano con consejos de justicia, guerra, tesorería, ciencia y artes, y un consejo de Estado para aconsejar al monarca, todos ellos con sus propios escribas y archivos.[55] Al inventar esta nomenclatura, Veytia claramente satisfizo su afán patriótico de incorporar los pueblos del Anáhuac al seno de las naciones civilizadas. Tal como Sigüenza y como Boturini, no ofreció una alternativa convincente a Torquemada y por ello volvió al insostenible mito y a una narración confusa. La oportunidad de reescribir la historia antigua de México en una manera aceptable para el siglo XVIII quedaría así abierta hasta que fue aprovechada por el exiliado jesuita Francisco Javier Clavijero.

V

En 1748, el patriotismo criollo alcanzó nuevas alturas cuando en un célebre sermón, el jesuita mexicano Francisco Javier Carranza declaró que llegaría el momento en que la Santa Sede de San Pedro abandonaría Roma, para buscar refugio en el Tepeyac, en la Nueva España.[56] Como siempre, el orgullo va antes de la caída, y los patriotas criollos se llenaron de indignación al leer las *Cartas latinas* del deán de Alicante, Manuel Martí, célebre sabio que recomendaba a un joven amigo suyo no visitar América, puesto que era un desierto literario, sin libros ni bibliotecas, donde sólo podían vivir los indios. Para contestar a este calumnioso ataque y reivindicar el honor de su patria, Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763), profesor y

rector de la Universidad de México, canónigo de la catedral y obispo electo de Yucatán, compiló una vasta bibliografía de todos los autores mexicanos conocidos, y de sus obras, tanto publicadas como manuscritas. Aunque sólo publicaría el primer volumen, la *Bibliotheca Mexicana* (1755) expresó a la vez la madurez de la tradición intelectual mexicana y su perenne sentido de haber sido desdeñada. Eguiara escribió un prólogo polémico en que empezó tratando de defender las realizaciones culturales de los indios mexicanos, citando las obras de Sahagún, Torquemada, Nieremberg y Kircher. En particular, insistió en que las pictografías indígenas eran verdaderos jeroglifos, y no simple escritura pictórica, en este caso poniendo a Sigüenza contra Kircher. Por implicación, aceptó el origen egipcio de los indios, señalando la semejanza de su religión y de su cultura, y concluyó diciendo: "Tan conforme a la razón encontramos las concernientes al gobierno político y doméstico que de haber unido a las normas de la verdadera religión, nada hubiera faltado para la consecución de una duradera y completa felicidad de imperio tan extenso".[57] Dejando este feliz espectáculo de la virtud india, elogió entonces las universidades y colegios americanos por su docto profesorado, sus muchos estudiantes, sus abundantes bibliotecas, y el nivel consecuentemente alto del clero criollo. Al mismo tiempo, confesó que Méxicoaún no había producido grandes figuras, de los tamaños de Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez, Kircher y Caramuel. En realidad, aunque había eruditos que conocían las obras de Descartes y de Gassendi, las principales escuelas de filosofía de la universidad aún consistían en tomistas, escotistas y jesuitas. Para mostrar el talento criollo, describió los recientes exámenes para el doctorado de Antonio López Portillo, joven sacerdote que había mostrado notables facultades de memoria y de argumentación.[58]

Donde Eguiara se pone más enérgico es en su defensa de las facultades mentales de los criollos, observando que las raíces de las acusaciones hechas a este respecto podían remontarse a la tesis constelacionaria de Juan de la Puente, quien escribió a comienzos del siglo XVII. Tal era un cargo que ya había sido sometido a crítica por Feijoo. No obstante, Eguiara presentó toda una lista de venerables sacerdotes, prelados y profesores criollos que habían retenido el vigoroso uso de sus facultades hasta una avanzadísima edad. Citó a sor Juana Inés de la Cruz y a Sigüenza y Góngora como ejemplos de la brillantez y erudición que podían encontrarse en México. Al mismo tiempo, lamentó los obstáculos y la falta de estímulo al mantenimiento de la actividad intelectual de la Nueva España, explayándose en el exorbitante costo de publicación y la desaparición de manuscritos como los de Sahagún, el paradero de cuyos 12 volúmenes era desconocido.[59]

La *Bibliotheca Mexicana* constituyó la culminación de todo un ciclo de cultura criolla, formada en una época en que aún era posible mantener la visión barroca de un México dotado con la antigüedad egipcia, bendito por la Providencia con la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe. También celebraba el nacimiento de una tradición mexicana de investigación de la historia y los jeroglifos indios, un estudio difícil y técnico, peculiar de los eruditos criollos. El propósito del proyecto bibliográfico fue el ya viejo deseo criollo de exaltar a los hijos

ilustres de su patria. Pero el método y el nivel de la investigación habían avanzado mucho más allá de las diminutas listas compiladas por Medina y por Betancur, pues Eguiara encontró pruebas nada menos que de 1 000 autores de *lila* nación mexicana”, definiendo tal término para incluir a todas las personas nacidas en la Nueva España, mexicanos de América, fuesen indios o españoles: primera intimación de la existencia de semejante entidad. Lo que Eguiara no pudo prever fue que todo el valor cultural de los autores que tan orgullosamente citara pronto sería puesto en duda, agudamente, por la Ilustración europea.

XVIII. ECLIPSE PERUANO

I

EN UN elogio comisionado del virrey en funciones, publicado en 1714, Pedro de Peralta y Barnuevo (1664-1743) lamentó abiertamente el eclipse de "aquel siglo de oro del Perú", iniciado por Toledo, cuando los altiplanos de los Andes habían volcado sus riquezas, aparentemente inagotables, para sostener las pretensiones hegemónicas de la monarquía católica. En un triste eco de Nebrija, declaró que las armas y las ciencias florecen en unión, para citar después como ejemplos la España de Isabel y Fernando y la Francia de Luis XIV, atestiguando así, implícitamente, la recién descubierta supremacía del ámbito del Rey Sol en Europa. De hecho, compuso un extenso poema en francés explayándose sobre las gloriosas realizaciones de tal monarca, y ya había celebrado en verso la victoria de los franceses en Villaviciosa que de hecho valió el trono español a Felipe V, nieto de Luis el Grande. Con el ascenso de la dinastía borbona ratificada en la Paz de Utrecht (1713), ahora Peralta podía saludar al soberano extranjero como "un Rey Héroe y Héroe Católico", y comparar a ese indolente príncipe, sometido a su mujer, con El Cid, Temístocles y David. Si se mostró tan pródigo al elogiar, ello fue en parte porque el reinado de Carlos II (1666-1700), el último y desventurado hijo de los Habsburgo, había presenciado una radical decadencia de la fuerza militar y política de España. La toma y el saqueo de Guayaquil en 1706 por William Rogers no fue más que el último de una serie de ataques a las ciudades costeras del Caribe y del Pacífico, en que bucaneros ingleses, holandeses y franceses amenazaron la prosperidad del Imperio español. Tan impotentes fueron las autoridades coloniales para evitar que el último bucanero inglés invadiera el Pacífico que les pareció necesario comisionar a un barco mercante francés para perseguirlo.[1] De hecho, España figuraba ahora como potencia de segunda clase en el concierto europeo, dependiente de su alianza dinástica con Francia para preservar de ataques británicos su imperio de ultramar.

Pedro de Peralta, rector y profesor de matemáticas en la Universidad de San Marcos, actuaba como "cosmógrafo mayor"; era contador real del Tribunal de Cuentas, puesto heredado de su padre, un peninsular; y obtenía más ingresos de los bienes inmuebles de su esposa. Su dominio de las matemáticas le hacía inapreciable consejero de varios virreyes, a quienes ayudó a determinar los informes finales y presentar planes para la fortificación del

Callao. También esperaba publicar un almanaque anual, tarea que emprendió de mala gana, advirtiendo al público que las predicciones astrológicas carecían de toda validación científica. Saludado por sus contemporáneos como “una enciclopedia viviente o una animada biblioteca”, Peralta fue a la vez poeta e historiador y compuso toda una serie de comedias, muchas poesías ocasionales y una epopeya sobre la fundación de Lima. El que también hubiese traducido un drama de Corneille demostró sus tendencias culturales, pues nada menos que tres cuartas partes de los libros de su biblioteca personal estaban en francés.[2] Pero aunque citó con aprobación al crítico francés Boileau, Peralta prefería a Góngora como modelo literario, pues todavía en el decenio de 1730 organizó un certamen poético, basado en el estilo de dicho autor. Ciertamente, en su propia prosa, adornó su narración con gran número de “conceptos”, definiciones aforísticas que a menudo eran más sorprendentes que instructivas. Describir la casa real de moneda diciendo que expresaba “el sacramento político de la Majestad” no era más revelador que considerar que en la pasión de Cristo “es infinita la geografía de la misericordia”. Fue esta preferencia la que le movió a declarar que aunque el teatro francés fuese sublime, su solemnidad era ajena al gusto español, el cual encontraba expresión en el animado mundo de las comedias, concluyendo que “son los españoles, los príncipes del teatro”. En este contexto resulta significativo que hubiese elogiado el estilo arquitectónico de Bernini, gran exponente del barroco romano, cuya influencia podía notarse en las iglesias recién construidas en Lima.[3] La penetración del clasicismo francés en el mundo hispánico, ya avanzada, tropezaría, así, con un alto grado de resistencia.



Pedro de Peralta Barnuevo Rocha y Benavides, *por Cristóbal de Aguilar.*

Citado por Feijoo junto con sor Juana Inés de la Cruz como ejemplo de la erudición

criolla, reconocido en París por sus conocimientos, Peralta compuso una epopeya dividida en 10 cantos, en que celebraba la conquista española y las ulteriores glorias de Lima. Si Garcilaso fue debidamente invocado para elogiar a los incas y Manco Cápac retratado haciendo una elocuente defensa de la libertad de su patria ante la tiranía española, sin embargo la figura central de *Lima fundada* (1732) fue Francisco Pizarro, descrito diversamente como Hércules español y como nuevo Alejandro, cuyo valor y audacia le habían permitido conquistar todo un mundo. El descubrimiento de América había efectuado una segunda redención, menor en importancia tan sólo a la encarnación de Cristo. Su caracter providencial quedaba poderosamente demostrado por las apariciones de la Virgen María y de Santiago en Cuzco en 1536. Si las iniciales escenas de batalla daban espado al verso dramático los siguientes años, de dominio virreinal, sólo estaban animados por las ocasionales depredaciones de los piratas holandeses e ingleses en el Pacífico. Por lo demás, Peralta observó los cánones de patriotismo criollo e hizo listas enteras de gobernadores prudentes, obispos y frailes santos, jueces sabios y soldado valerosos; la exuberancia de sus comparaciones clásicas pronto resulta más cansadora que divertida. Es significativo que si los tres santos canonizados de Lima, santa Rosa, san Francisco Solano y san Toribio de Mogrovejo, son debidamente elogiados, no queda olvidada la figura aún no beatificada de Martín de Porres: testimonio de la fuerza de la devoción limeña al fraile mulato. En total, Peralta citó nada menos que cinco virreyes, 10 arzobispos, 61 obispos y más de 100 oidores de las Audiencias que fueron originarios de Lima: prueba de la importancia del papel de la capital dentro del Imperio. También pudo enumerar nada menos que 74 iglesias y capillas, 14 conventos de monjas, y dedicar elocuentes estrofas al esplendor de sus “retablos refulgentes…”, alumbrados por lámparas “que estrellas son pendientes”: la riqueza misma de su decoración era prueba suficiente de que América había sido conquistada más para servir como altar que como Imperio. De hecho, Peralta trató de emular a Camoens y cantar en estilo heroico las glorias imperiales de su patria. ¿No se había quejado Salinas de que las hazañas de Pizarro estaban en peligro de quedar en el olvido, no conmemoradas en la forma debida? Si Peralta escogió el verso como medio ideal para el discurso patriótico, fue porque colocaba a la poesía por encima del derecho, la historia y las ciencias, declarando que “la poesía es la alegoría de la música de la razón”. Por desgracia, su ambición era mayor que su talento, y todo el proyecto queda viciado por la incongruencia entre su elevado estilo y sus temas frecuentemente triviales; sus catálogos de personas mencionadas requieren una anotación detallada.[4] Pese a su invocación de las *Lusiadas* como modelo, su poema se asemeja más obviamente a la vida de santa Rosa descrita por el conde de La Granja.

Ninguna contribución al patriotismo criollo estaría completa sin una queja en toda forma. Desde luego, Peralta aprovechó la ocasión de elogiar a Feijoo por su defensa de los talentos de los españoles de América. Y, de mayor importancia, concluyó afirmando que aunque Lima y el imperio se habían sostenido por la nobleza, compuesta por los descendientes de los

conquistadores, de ramas de las mejores familias de España y de familias de comerciantes, hoy esta clase se veía amenazada de extinción. Éste era un tema que le llegaba al corazón, pues en 1714 había dicho que "es la nobleza el nervio y el esplendor de las repúblicas". En términos que recuerdan a Palafox, exclamó que "toda la Naturaleza no es otra cosa que Hierarquías y que espheras", de modo que era simplemente justo que los nobles figuraran como principales delgados de la autoridad real: el poder descendía así por jerarquías graduadas.[5] En esta insistencia en la necesidad de altos cargos para la élite limeña, Peralta hizo eco a las primeras quejas de los patriotas criollos, tema que en México había encontrado expresión en el memorial de Juan Antonio de Ahumada. Pero mientras casi todas las peticiones mencionaban a los criollos en general, por contraste Peralta se refirió simplemente a la nobleza, escogiendo así actuar como portavoz de una clase social y no de una posible nación. De hecho, Peralta no amplificó ni construyó sobre el legado ideológico de Salinas y en realidad limitó sus preocupaciones patrióticas a la defensa de los intereses de una estrecha élite.

La calidad puramente formal del patriotismo de Peralta quedó ilustrada, además, en su relato de las celebraciones efectuadas en Lima en 1723 para festejar el matrimonio del príncipe de Asturias. Habiendo observado que "destinó la Providencia para colonia de la España el Paraíso y mineral del mundo", parafraseó entonces a Salinas, para saludar a Lima como "una Peruana Roma […] Salamanca de las Indias […] Atenas de la América". Después de unas corridas de toros, y antes de las comedias, los gremios indios de la capital desfilaron por las calles, con los 12 Incas a la cabeza. Varios de estos personajes eran desempeñados por nobles originarios de Cuzco, llevando sus atuendos tradicionales. Después de un simulacro de batalla entre españoles, franceses, turcos e incas, Felipe Vera saludado como vencedor con el grito de: "¡Viva el inca católico, monarca de dos mundos!" En sus comentarios a esta escena, Peralta dijo que Manco Cápac era otro Licurgo o Confucio y afirmó que los incas habían rendido culto a "una causa suprema" y observado la ley natural. Por lo demás, declaró que su reino era renombrado por "su virtud y buen gobierno", tan grande como el Imperio romano, y que sus monumentos no tenían rival entre los edificios del Mundo Antiguo.[6] Aparte de las inevitables referencias a Confucio, no había nada aquí que no se le hubiese ocurrido a ningún lector de Garcilaso o de Cieza de León.

Si unas cuantas páginas de un opúsculo de ocasión agotaron el interés de Peralta en los incas, en cambio dedicó considerable energía a componer su *Historia de España vindicada* (1730), primero y único volumen que cubre el desarrollo de la península hasta la llegada de los moros. Comenzando con la desafiante afirmación de que España era a la antigua Roma lo que América era ahora a España, dividió su historia en las cuatro épocas de "libertad primitiva, conquista e imperio romanos, anarquía gótica y finalmente restauración y grandeza". Aunque firmemente rechazó las "ficciones del buen Annius", y el mito platónico de la Atlántida, cálidamente defendió la autenticidad de la misión de Santiago a España y la

aparición de Nuestra Señora del Pilar en Zaragoza. Sin embargo, en ningún punto permitió que su pluma divagara por los gustados terrenos de la mitografía americana y especulara sobre las migraciones atlántidas o los viajes de santo Tomás a través del Nuevo Mundo. La única reflexión que afectaba su situación peruana era el dicho de que cuanto mayor sea la extensión de los imperios, menor será su capacidad para la acción, pues el peso impide el ejercicio de la fuerza.[7] Por lo demás, había notablemente poco que elogiar en esta aventura por la historia metropolitana.

Para medir la auténtica calidad y la tendencia de la mentalidad de Peralta, hemos de volver al último informe del marqués de Castelfuerte, ya que esta supervisión del Perú durante los años 1724-1736 reveló su estudio y sus sentimientos en cada sección. No está claro por qué el virrey le encomendó esta tarea. Sin embargo, ya había subsidiado las publicaciones de Peralta y a cambio el sabio había elogiado al colérico veterano de las campañas europeas, atribuyéndole las virtudes de César, de Alejandro y de muchos otros grandes hombres de la Antigüedad.[8] Al parecer, no había causa para alarmarse de que Perú fuese pintado con tan negros colores. En efecto, aquí Peralta mostró un agresivo y estrecho patriotismo limeño que identificaba los intereses de la capital con el mantenimiento del sistema imperial establecido en la época de los Habsburgo.

Para empezar, Peralta saludó a Potosí como "la antonomasia de la riqueza y el hipérbole de la opulencia", para después confesar que, aunque sus minas en otro tiempo habían rendido unos 11 millones de pesos de plata registrada, sin contar otros tres millones que escapaban de contrabando, en la década que empezara en 1724 la producción de plata y de oro en todo el Perú sólo había alcanzado los 3.8 millones de pesos anuales. Asimismo, la gran mina de azogue de Huancavelica había pasado por grandes dificultades: sus pozos estaban expuestos a derrumbes y otros peligros. Y tampoco había, para las dificultades de la industria, otra solución que la de aplicar métodos científicos en el proceso de refinamiento. Era precisamente este declinar, aparentemente irremisible de las minas, el que hacía tan necesario el mantenimiento de la *mita* india. Escribiendo con inconsciente franqueza, observa Peralta: "Para mantener el Reyno es necesario irlo acabando, porque las minas que producen las riquezas hacen perecer aquellos mismos que las sacan". Tan convencidas estaban las autoridades coloniales del devastador efecto de la *mita* que en los últimos decenios del siglo XVII y nuevamente en los años de 1716-1720 se hicieron proyectos para abolir esta institución toledana o, al menos, por asegurar que los indios "enganchados" con este propósito recibieran mejores salarios. En respuesta a estas bien intencionadas medidas, Peralta arguyó, primero, que era virtualmente imposible obtener mano de obra india voluntaria para Huancavelica, por razón de "el genio de esta nación en quien entregarse al ocio es un vicio de naturaleza", sólo para contradecirse observando que los trabajadores libres exigían un salario al menos doble que lo que se pagaba a los *mitayos*. Casi lo mismo podía decirse de Potosí.[9] Allí, Castelfuerte suspendió los decretos reales según los cuales los *mitayos* debían ser remunerados en su largo

viaje hasta la ciudad y que se les debían pagar los mismos salarios que a los trabajadores libres, arguyendo que la industria apenas era lucrativa y dependía para su sobrevivencia de la barata mano de obra de la *mita*. En su relato de estas decisiones virreinales, Peralta mostró poca simpatía a los indios, pues aunque reconoció que el trabajo en las minas podía ser fatal, también atribuyó el declinar de la población aborigen del Perú a la peste reciente, a la exogamia con mestizos y al excesivo consumo de aguardiente. Sea como fuere, era una ley universal de la historia el que los pueblos conquistados siempre sufrían una disminución de números.[10]

Con la producción de plata acercándose a su nivel más bajo desde el descubrimiento de Potosí, no nos sorprenderá saber que el comercio peruano de ultramar se hallaba en condición igualmente desastrosa. Las grandes flotas mercantes que en otros tiempos partieran anualmente rumbo a Porto Bello se habían reducido a llegadas cada tres años después de 1656 y en el periodo 1707-1722 no aparecieron ni una sola vez. Por aquellos años, los barcos mercantes franceses pululaban por el Pacífico, comerciando libremente en los principales puertos de Perú y de Chile. Sólo en 1723 fue enviada de Cádiz una flota, lo que permitió a Castelfuerte expulsar a todos los intrusos franceses. Tal fue una acción decisiva, que Peralta saludó, considerándola “una nueva conquista de Perú”.[11] Sin embargo hubo de reconocer que el resurgimiento del sistema de los Habsburgo había resultado notablemente difícil de mantener, pues el barco inglés, que de acuerdo con las condiciones de la Paz de Utrech podía ser enviado anualmente a puertos coloniales españoles, había saboteado la feria comercial, perjudicando a los comerciantes españoles. Sea como fuere, los comerciantes de Lima pronto entraron en querellas con los armadores de Cádiz por cuestión de precios. Una vez más, el otorgamiento de licencias para barcos particulares que llegaran a Buenos Aires vino a socavar asimismo la antigua preeminencia de Lima como emporio universal del virreinato. En todo esto, Peralta mostró una preocupación partidarista por la prosperidad de Lima, diciendo: “Es Buenos Aires la ruina de los dos comercios, la puerta por donde se les huye la riqueza, la ventana por donde se arroja el Perú”.[12] No consideró siquiera que los altiplanos de los Andes se habrían podido beneficiar de los precios más bajos de los artículos llevados desde el Río de la Plata. Después de todo, en su plan para la fortificación del Callao, declaró Peralta: “Quítese a Lima del Perú y no quedará Imperio… Defendida Lima, todo está defendido; perdida ella, todo está perdido”.[13] Peralta fue testigo de los desórdenes que azotaron el interior del Perú durante el gobierno de Castelfuerte, pero mientras otros cronistas atribuyeron los motines a la respuesta popular a actos opresivos del gobierno, Peralta reconoció las muertes de cuatro corregidores sólo para explicamos el carácter bárbaro de las masas campesinas que se negaban a pagar un tributo justamente exigido. Había sido necesario que la autoridad real fuera respetada y establecida. Asimismo, Peralta ofreció un relato detallado de los acontecimientos de Paraguay, atribuyendo la inquietud, en parte, a la animosidad de los ciudadanos de Asunción a la riqueza y el poder de los jesuitas, quienes, afirmó, tenían casi

200 000 indios a sus órdenes. En cuanto a las escenas de motín que hubo en torno de la ejecución de José de Antequera en Lima, rotundamente denunció el “orgullo bárbaro” de la población limeña, compuesta en su mayor parte de españoles pobres, que habían sido incitados por los franciscanos a rechazar los dictados virreinales.[14] En esta desdeñosa evaluación de los habitantes pobres de la capital, Peralta revela la tendencia nobiliaria de su patriotismo.

Un rasgo extraordinario de la memoria fue su evidente animosidad contra la Iglesia. Si no desafiaba al virrey ni a la Audiencia de Lima, por contraste en las provincias la autoridad de los magistrados reales era superada por el “esplendor episcopal”, y disputada por el clero parroquial. Refiriéndose a los constantes conflictos por jurisdicción, observó Peralta que “los tribunales componen repúblicas, no monarquía, conquistadores de su imperio espiritual”. En este contexto, era importantísimo que el virrey insistiera en su autoridad como vicepatrón, pues “es este Real Patronato la joya más preciosa de la corona de este Reyno”. Después de todo, el rey había aportado fondos para la construcción de casi todas las iglesias, y su virrey tenía el derecho de nombrar sacerdotes para cualquier parroquia. Sin embargo, ahora los obispos solían opinar que la Corona ejercía una autoridad puramente secular, “a considerarlo todo secular, sin atender que si no es eclesiástica por su jurisdicción, tiene gran parte de tal protección y aun por delegación”. Después de permitirse la sagaz observación barroca de que “son las preeminencias como una moneda de honor que corre en el comercio del respeto”, concluyó Peralta diciendo que “es la predicación del Evangelio en estas partes un alto fin de que la eternidad del sujeto es símbolo de la razón de sus dominios, siendo ella, con un círculo de Religión e Imperio el principio y el fin de su conquista”.[15] Insistiendo en el fundamento religioso de la autoridad real, aun de los Borbones, Castelfuerte organizó el primer auto de fe pública de la Inquisición de que se tendría memoria y en que personas declaradas culpables de delitos de hechicería, bigamia e idolatría, fueron castigadas con azotes, confiscación de sus bienes y exilio a Chile. El siempre fiel publicista del virrey registró estas actas con evidente aprobación, definiendo a la Inquisición como tabernáculo mismo de la fe católica, siendo su fundación la más grande obra de Santo Domingo. Todo esto conducía a la grandiosa conclusión de que España era un país, “siendo ella aún más Iglesia que Corona; y sus Reyes, más protectores de la fe, que soberanos”.[16]

La sección que más distingue el informe de Castelfuerte de otros documentos virreinales similares fue su decidida defensa de las pretensiones de la nobleza criolla, a la que atribuye una “lastimosa decadencia”. La abolición de las encomiendas, la sequía en las haciendas de las costas, pero, ante todo, “la falta de la provisión de los oficios que daban los Virreyes”, son citadas como causas de este declinar. Aquí, lo que Peralta tenía en mente era el importantísimo cambio que había ocurrido en el decenio de 1680 cuando el Consejo de Indias privó a los virreyes de su tradicional derecho de nombrar corregidores para todos los poblados y distritos, salvo los más ricos. Desde aquella decisiva década en la historia colonial, la Corona

había puesto a remate estos cargos, en Madrid, por periodos de cinco años, con el resultado de que a las Indias llegaban magistrados ya cubiertos de deudas o resueltos, por ello, a explotar a sus súbditos para recuperar sus costos financieros y cosechas, pingües ganancias para los mercaderes que financiaban sus operaciones. Sin embargo los criollos, argüía Peralta, conocían mejor las leyes locales, el carácter del pueblo, y por razón de su amable disposición, solían tratar mejor a sus súbditos. De hecho, el nuevo sistema, que llevaba ya cuatro décadas de práctica, dañaba las perspectivas de la nobleza criolla y era la ruina de la población indígena. Peralta extendió su crítica para incluir los más altos niveles del gobierno colonial. Observando que la Universidad de San Marcos se encontraba en completa decadencia, pues "hay más maestros que discípulos y más doctores que cursantes", explicó su decadencia, financiera e intelectual, por la ausencia de toda recompensa o estímulo por logros académicos, pues ahora era posible que los candidatos compraran los grados y hasta adquirieran doctorados a cambio de 6 000 pesos. La mejor manera de resolver este problema sería nombrar a obispos y oidores de las Audiencias, tomados de las filas de los profesores universitarios. Después de todo, quienes más trastorno causaban eran los prelados de España. Siendo tan evidente la ruina de la nobleza, Peralta advertía que "pocos cultos se abren en altares que no dan favores; poco manda un imperio que todo es poder y nada beneficio".

En conclusión, insistía en que Perú no era una simple colonia y ni siquiera provincia de la monarquía, sino un Imperio por derecho propio, y que la Corona no había de considerarlo como provincia "sino como parte principal de su poder, y si no como cabeza de su govierno, como corazón de su riqueza".[17] El que estos impecables sentimientos criollos encontraran expresión en un memorial virreinal es un homenaje a la tolerancia de Castelfuerte y a la presunción de Peralta.

En muchos aspectos, Pedro de Peralta fue el equivalente peruano de Carlos de Sigüenza y Góngora, aunque naciera 25 años después. Ambos fueron profesores de matemáticas y de astrología, cuyo dominio de los números fue aprovechado para hacer almanaques y aconsejar a virreyes sobre cuestiones prácticas que requerían conocimiento experto. Ambos fueron patriotas criollos que tuvieron una pobre opinión de la población de sus respectivas ciudades. Su capacidad de hacer versos fue aprovechada patrióticamente, y cada quien logró en Europa establecer una reputación de sabio. Pero si Sigüenza buscó inspiración en Kircher y profundizó en los mitos herméticos para establecer a su patria sobre fundamentos egipcios, en cambio Peralta saludó la hegemonía cultural de Francia y simplemente embelleció en verso unos temas ya planteados por Salinas. Más particularmente, el polígrafo peruano mostró poco interés en los incas, celebró a Pizarro como fundador de su patria, y en general identificó los intereses de Lima con el mantenimiento del sistema imperial. Mientras el mexicano habló por lo menos de su "nación criolla", el peruano escribió siempre en nombre de la nobleza criolla de Lima. En una etapa vital del desarrollo de su patriotismo criollo, de este modo Peralta no dio a tal ideología un contenido peruano y en realidad, comparado con Salinas, limitó su

aplicación a los intereses de una clase social en particular.

II

El único cronista que logró captar la vida intensamente introvertida, a menudo tumultuosa, de la sociedad provinciana en el auge de la colonia fue Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela (1676-1736). El hecho de que también expresara las variadas ideas y sentimientos que animaron el patriotismo criollo en los altiplanos de los Andes demuestra el alcance social de dicha ideología. Es posible que fuese maestro de escuela, de profesión, aunque sin latines ni educación secundaria; Arzans nació y se crió en el Perú; su padre fue llevado allí de España, siendo niño. Si pueden servirnos de guía sus reiteradas críticas al orgullo nobiliario, ciertamente fue hombre del pueblo y posiblemente, del lado de su madre, de ascendencia mestiza, aunque no de esa clase social. Cualesquiera que fuesen sus antecedentes, Arzans tuvo acceso a los libros, pues había leído algo de historia, podía citar a los clásicos en traducción y obviamente recibió la influencia de los romances de caballerías y las comedias que por entonces se representaban en la ciudad. En contraste con ciertos cronistas clérigos, tomó un vivo interés en la vida secular de la ciudad y mostró una preocupación obsesiva por los crímenes de pasión. Tanto como Fernández de Oviedo o como Guaman Poma, parece haber concebido su crónica como medio de rescatar del olvido su dudad y su nombre. El hacho de que escribiera más para lamentar que para cantar los acontecimientos que presenció sólo confirma la similitud de forma y propósito con las obras de sus ilustres predecesores. La *Historia de la imperial villa de Potosí* (1705-1736)es una vasta y muy diversa crónica, organizada en forma de anales, que en su edición moderna y única comprende tres volúmenes en folio y más de un millón de palabras. Si Arzans completó la parte histórica de la obra, en los años de 1705-1708, en adelante, hasta su muerte ocurrida en 1736, mantuvo un expediente abierto, registrando los hechos de su época conforme ocurrían. Al parecer, leía secciones ante un circulo de amigos, pues en cierta ocasión un corregidor corrompido trató de hacer que se confiscara el manuscrito, temeroso de que sus hechos quedaran allí para toda la posteridad.[18] Juzgado por su ideología, Arzans surge como fiel discípulo de Calancha, cuya influencia también se extendió sobre la forma anecdótica de su crónica, pero en su capacidad de narrar un relato y en su fascinación por las historias de amor y de horror, se asemeja más a Juan Rodríguez Freyle, aunque no hay nada que sugiera que hubiese leído jamás *El carnero*. El hecho de que su manuscrito después fuese saquedado por Ricardo Palma, el cuentista peruano del siglo XIX, demuestra el género literario al que puede atribuirse su obra.

La simple exuberancia con que Arzans inicia su crónica puede verse por la manera en que saludó al “famoso, siempre máximo, riquísimo e inacabable Cerro de Potosí; singular obra del poder de Dios; único milagro de la naturaleza; perfecta y permanente maravilla del mundo;

alegría de los mortales, emperador de los montes, rey de los cerros, príncipe de todos (los) minerales; señor de 5 000 indios (que le sacan las entrañas), clarín que resuena en toda la orbe, ejército pagado contra los enemigos de la fe […]” Basándose en relatos de las arcas de la tesorería local, Arzans afirmó que entre 1556 y 1719, las minas habían producido 330 millones de pesos en impuestos para la Corona, que, calculados en poco más de una quinta parte, rendían una producción total registrada de 1 650 millones de pesos, esto es un promedio de 10 millones de pesos anuales, cifras que pudieran aumentarse al menos en un tercio si se tomaban en cuenta los embarques de contrabando enviados por Buenos Aires. No contento con estas cifras relativamente precisas, también hacía estimaciones de más del doble de ese total, llegando así a los 3 200 millones citados por otros cronistas. En el apogeo de su prosperidad, la ciudad tuvo una población de más de 150 000 habitantes, estimación que hacía de ella la más grande concentración urbana de América. Para alimentar a tan vastos números, aumentados por los indios convocados a prestar el servicio de la *mita* o dedicados al transporte, todo un círculo de provincias, desde Tucumán y Paraguay hasta Cuzco y Moquegua producían alimentos y otros abastos. La ciudad consumía grandes cantidades de cártamo, harina, maíz para hacer chicha, vino, aguardiente, y además cabras, ovejas, llamas, azúcar, manteca, jabón, y cebada para las mulas, todo lo cual a menudo tenía que llegar desde distancias considerables. Para atender las necesidades espirituales de la población, se edificaron 15 parroquias, acompañadas por un colegio jesuita, seis conventos de mendicantes, dos de monjas y dos hospitales. Por cuanto a la industria minera, Arzans subrayó la importancia de las reformas toledanas que introdujeron el proceso de amalgamación para refinar la plata y establecieron la *mita* de los indios. En particular, le maravilló la serie de grandes lagos que había en los cerros, cerca de la ciudad, construidos con represas para asegurar un fluir controlado de agua dentro de las refinadoras. En todo ello, se basó en documentos y mostró enorme número de estadísticas.[19]

y sin embargo, Arzans escribió más para condolerse de la nueva Ofir que para elogiarla. En los años en que compuso su crónica, Potosí había entrado en una secuencia aparentemente inexorable de declinación. Con sólo 16 000 casas habitadas, la población no pasaba de 70 000 habitantes. Asimismo, la producción de la plata se había reducido espectacularmente, pues en 1703 la flota sólo transportaba un millón de pesos, en comparación con cinco millones que habían sido comunes en años recientes. El número de indios que llegaba a la *mita* también había declinado radicalmente. Los propietarios de las refinadoras, los azogueros, debían al tesoro cerca de un millón de pesos por consignaciones de azogue no pagadas. y la ciudad no se libraba de los efectos de esta decadencia, pues el clero secular que para subsistir dependía de los fondos de donativos, encontraba cada vez más difícil cobrar el interés anual y a menudo se veía reducido a la pobreza. La sensación de todo un ciclo de actividad económica que se acercaba a su fin se hizo más profunda aún por la llegada de franceses a Potosí, que embarcaban las mercancías de Buenos Aires. Su presencia era señal inequívoca de decadencia

imperial.[20]

Al comenzar la segunda parte de su crónica, Arzans escribió que habiendo comenzado con una historia de conquistas, vastas riquezas y grandeza, se veía ahora reducido a describir calamidades, pobreza y decadencia. Si Potosí había despertado en otro tiempo la envidia del mundo, ahora era como las siete maravillas del mundo antiguo, pues sus fundamentos mismos se habían desplomado. “Por cierto fue ésta una de las más notables caídas que han acontecido por las poblaciones del mundo: ver tanta vanidad, tan incomparable riqueza suelta en poco y en nada.” En sombría reflexión, añadió Arzans: “No hay prosperidad que no sea principio y aun el medio de un fin, de una adversidad y de una ruina”. Cuanto más alto el ascenso, más grande la caída. Además, se sintió movido a cuestionar la base moral de su prosperidad, pues “la grandeza de sus riquezas siempre fueron motivo de las ofensas de Dios y por esto causa de sus calamidades”. Para el observador cristiano, la pompa y el alarde de una ciudad dedicada a satisfacer la codicia tenía que ser discutible. En realidad, Arzans hizo eco a la descripción hecha por Calancha de las minas en su cúspide, ofreciendo la imagen de un vívido infierno, devorando a los naturales que eran obligados a descender a sus profundidades, pues a menudo actuaban como cargadores, bajando por escaleras de madera, llevando pesadas cargas, expuestos siempre a un súbito accidente y daño, explotados e insultados por los capataces.[21]

La omnipresente sensación de que Dios había pronunciado sentencia contra Potosí era fortalecida, además, por la experiencia de la peste de 1719, lo que Arzans interpretó como castigo divino por los pecados pasados y presentes de la ciudad. En una poderosa descripción, notó que las iglesias no podían dar cabida ya a tantos cadáveres en sus bóvedas, por lo que hubo que abrir un gran pozo, al que fueron arrojados los cadáveres y cubiertos con cieno y tierra para prevenir mayor contagio. Durante los meses en que la ciudad estuvo afligida por la peste, las cofradías y comunidades religiosas llevaban sus imágenes por las calles y celebraban sesiones de penitencia, para interceder ante el cielo. Como siempre la sección más afectada de la población fue la de los indios: asentamientos enteros fueron destruidos, así como muchos de los recién llegados contingentes de *mitayos*. Entre el clero, los jesuitas se distinguieron por su inagotable atención a los enfermos, ayudando a las dos órdenes de hospitalarios. Tan grande fue la mortandad que Arzans calculaba que en 10 meses habían fallecido unas 20 000 personas: cerca de un tercio de la población de la época; 800 niños pequeños se habían quedado sin sus madres. Para buscar un paralelo histórico a tal desastre, Arzans citó una descripción de la Muerte Negra del siglo XIV, presentada por Gonzalo de Illescas en su *Historia pontificia*, publicada en 1569. La epidemia de 1719 fue el último gran ataque de la peste bubónica, y, sus efectos en el Perú fueron comparables con los de la epidemia de 1737 en México, que Cabrera describiría tan elocuentemente.[22]

De este modo, si Arzans pronunció una estridente jeremiada sobre el Potosí de la época y sus habitantes, pronto cayó en la gravedad profética al ponerse a relatar anécdotas morales, en que mostró todo el arte del cuentista nato. Nada puede superar su esbozo, de unos dos

párrafos, de un pequeño grupo de juerguistas que decidieron no hacer caso a la peste de 1719, y se reunieron, con el ánimo festivo de bailar, cantar, y dedicarse a otras “deshonestidades”; mientras cantaban el estribillo popular “Ésta es la vida, éste es el gusto”, oyeron una voz aterradora que respondía, de pronto: “No es sino la muerte”. Desde luego, al cabo de pocos días todos habían muerto salvo una mujer que inmediatamente había corrido a protestar de su inocencia ante una imagen de la Virgen María.[23] El mundo cotidiano pintado por Arzans era constantemente interrumpido por voces súbitas, apariciones y presagios. Tanto como Calancha, atribuyó un poder espiritual a las imágenes que eran veneradas en las muchas iglesias de la ciudad. Un grupo de mineros indios atrapados bajo tierra por un súbito desplome, fue guiado así a la salvación gracias a sus plegarias a Nuestra Señora de Copacabana, que un muchacho del grupo había visto. La devoción popular dada a tales figuras queda ejemplificada insuperablemente en su relato de la llegada a Potosí de una imagen de Nuestra Señora de las Mercedes, que había sido llevada desde Quito, en peregrinación por todo Perú, en busca de limosnas. En este caso, la imagen fue recibida con arcos triunfales, y 1 000 indios bailaron en su honor, aunque la inicial bienvenida del clero pronto se convirtió en desaprobación, al ver que la Virgen iba acompañada por una escolta promiscua. Sin embargo, se recabaron unos 25 000 pesos en limosnas. Arzans registra otras apariciones más directas, como cuando describe la virtuosa vida de un santo sacerdote, y relata que el clérigo dio su capa a un pobre indio, sólo para que se la devolviera el propio Cristo, que había adoptado aquella forma para poner a prueba su caridad.[24]

Tanto como Rodríguez Freyle, Arzans quedó fascinado al ver que “la hermosura tiene imperio en los hombres”. Las mujeres, declaró, eran como fuego y había que tratarlas siempre con el mayor cuidado, pues en cualquier momento podían estallar en llamaradas, encendidas por una súbita pasión. A juzgar por su prosa, frecuentemente arrebatada, el propio Arzans no estaba libre de los atractivos de las mujeres jóvenes, pues al narrar la trágica historia de una doncella dedica considerable atención a su frente de mármol, sus mejillas de nieve adornadas por el más ligero rubor, su nariz perfecta, sus dientes bien formados, etc., durante todo un párrafo. Pese a tanto moralismo, su entusiasmo a veces provocó algunos sentimientos decididamente poco cristianos, como cuando exclamó: “Y como la hermosura es un rico y precioso vestido del alma con que se descubre su nobleza […] es una vidriera cristalina por donde se trasluce el interior tesoro […]” Además, prefería ver la belleza natural adornada, si no expresada, por un atuendo rico y apropiado, pues observó que “mujer pobremente vestida es como moneda falsa que no pasa si no es de noche, es como la espada que sólo desnuda puede matar”. No es de sorprender que con tal susceptibilidad, Arzans condenara las tendencias amorosas de sus compatriotas con tal vehemencia, exclamando: “La peste más fatal que hay entre todas las pasiones es el amor”, que declaró “compuesto de todos los males del mundo”. Se quejó de las recientes modas de ropas femeninas, introducidas del extranjero, en que revelaban su seno, causando así incesante provocación. ¿No había condenado el profeta

Osías a las mujeres que se exponían a la vista pública? Sea como fuere, Arzans llenó sus crónicas con historias de pasión, seducción y venganza, en que los impulsos de la lujuria y el honor impelían a hombres y mujeres a la destrucción. En este contexto, sin duda es significativo que hubiese condenado las comedias representadas en la ciudad, por llenar los espíritus y corazones con ejemplos y principios contrarios a la virtud cristiana, alentándolos a sacrificar sus vidas en persecución del amor.[25] Sin embargo, es probable que muchos de los cuentos que relata debieran más al teatro que a la vida, ya que sus tramas se asemejan a menudo a las de las comedias. Sea como fuere, es claro que el mundo de Don Juan, tan bien pintado por Tirso de Molina, estaba vivo y en acción en el Potosí colonial.

Si Arzans citó la Muerte Negra como paralelo a la peste de 1719, en su detallada descripción de las fiestas de coronación de Luis Fernando I, celebradas en 1725, evocó el grande alarde de una borgoñona *entrée joyeuse*, pues allí se elaboró una organizada mascarada en la plaza principal, en que jóvenes nobles representaban al rey y su Corte. Apareció entonces un carro triunfal, con estatuas en las cuatro esquinas, representando a los cuatro continentes: dos figuras de la justicia y la piedad, e imágenes laterales de los reyes incas de Perú, desde Manco Cápac hasta Atahualpa, sosteniendo unas lámparas. Entraron entonces los embajadores de los reyes de Francia, la Gran Bretaña, Portugal, China, Turquía, Etiopía y, en persona, el rey inca del Perú. Tras la figura de la fama aparecieron nueve héroes: tres judíos, José, David y Judas Macabeo; tres gentiles, Alejandro, Héctor y Julio César; y tres cristianos, Carlomagno, el rey Arturo y Godofredo de Bouillon. Por último, llegaron los siete planetas, cada cual con su insignia, las sibilas y las figuras de Fama, Fortuna, Engaño y Desilusión. Todo el acontecimiento fue precedido por corridas de toros y desfiles, y seguido por tres comedias, sobre las que Arzans exclamó: “Estas obras de poesía son una animada historia […] visibles sueños en que la razón se traspone con la armonía de los sentidos”.[26] Había aquí una cultura pública viva en que el espectáculo y la pompa satisfacían a la élite y a las masas, basándose en una tradición que tenía sus raíces tanto en la Edad Media como en el Renacimiento, y que aún era invocada a comienzos del siglo XVIII sin ningún sentido de incongruencia o anacronismo.

La vena de fantasía literaria que anima las descripciones de los hechos contemporáneos que hace Arzans es más evidente aún en la forma en que trata la historia de su patria. En realidad, sin tales dones no habría podido componer un relato tan detallado y entretenido. Pues ¿cómo escribir una crónica acerca de una ciudad sin historia? ¿Dónde estaban los grandes hechos en que podía basarse una narración? ¿Dónde estaban las fuentes para semejante crónica? Éstos eran problemas que todos los potenciales historiadores criollos encontraron en aquellos años intermedios de la época colonial. Algunos resolvieron audazmente la dificultad reescribiendo las obras de sus predecesores: uso ya seguido por Solís. Otros simplemente se centraron en anales que utilizaban los registros de capítulos religiosos, cabildos municipales y otras instituciones. Pero Arzans al parecer no tenía ni la inclinación ni la oportunidad de

consultar los archivos de la ciudad. Sin embargo, con heroica audacia, hizo de la necesidad virtud y procedió a inventar nada menos que cuatro historiadores que supuestamente fueron del periodo de la grandeza del Potosí, y de cuyos manuscritos él estableció una apropiada secuencia de magistrados y acontecimientos. El resultado fue una crónica, pululante de acción, en que la ciudad es dotada con todo el encanto de fines de la España medieval: sus calles son escenario de perpetuas riñas, sus ciudadanos se dedican a la violencia y a la seducción, y su vida pública es dignificada por torneos y mascaradas. El elemento de fantasía nunca es más evidente que en su relato de una celebración supuestamente de 1608 cuando la "juventud y la nobleza criollas" aparecieron en sus más ricos atuendos, descritos todos los personajes con gran detalle, caminando hacia una justa entre dos bandas de 40 caballeros. El hecho de que el jefe de un bando se llamara Fernando Arzans Dapifer y Toledo, primo del duque de Alba y casado con Elvira Espíndola, y que se les uniera Ceferino Colón, bisnieto del Descubridor, sólo sirve para demostrar el deleite con que Arzans sin duda leyó los romances de caballerías. Al mismo tiempo, aseveró que desde 1579 la ciudad estuvo dividida por luchas intestinas entre las diferentes naciones de españoles y entre españoles y criollos. En este caso, había un sustrato de hecho histórico ya que, como lo había atestiguado Calancha, en 1623-1624 había ocurrido una violenta disputa entre vascos y castellanos, causada en parte por la arrogancia y el predominio económico del primero de los dos bandos. Pero Arzans inventó batallas enteras, con incontables muertos, y luego extendió el conflicto para que abarcara todo el siglo XVII.[27] Tanto los combates en particular como los ataques colectivos que Arzans describe con tan monótona regularidad dan un extraño aire medieval a una ciudad cuyos ciudadanos se dedicaban principalmente al lucro.

Si tan gran parte de la crónica de Arzans expresa el triunfo de la literatura sobre la historia, la fuente de su imaginación no estuvo libre del prejuicio político. Cuando sus anales se aproximan al periodo en que vivió, la lucha entre vascos y criollos, encendida tan a menudo por las burlas de los españoles a los criollos a los que tildaban de mestizos, se convirtió en queja constante acerca de los *chapetones,* jóvenes españoles recién llegados de la Península, que acudían a Potosí en busca de riqueza y de mujeres. Hemos de admitir que Arzans tuvo que reconocer que la mayor parte de las grandes fortunas de la ciudad habían sido amasadas por inmigrantes con espíritu de empresa, fuese en las minas o en el comercio, y que muchos de estos hombres habían hecho donativos a conventos y llevaban vidas piadosas y respetables. Pero se quejó amargamente de "la juventud de España que siempre anda insolente cuanto escandalosa", y deploró su empecinada búsqueda de las mujeres y su afición al juego: los dos orígenes de tanto derramamiento de sangre y escándalo. Además, se daban continuos aires de superioridad, junto con la insinuación de que los criollos eran mestizos, degradados por una sangre impura y por una ascendencia deshonrosa. Sin duda como respuesta a tales acusaciones, Arzans entonó un elogio ya familiar, declarando que las estrellas y el clima del Potosí impelían a los hombres a hacer grandes hazañas, por lo que "grande es el intelecto,

discreción y valor de sus criollos, grande su piedad y liberalidad". Además, felicitó a sus compatriotas por sus "agudos entendimientos y felices memorias", cualidades que les permitían dominar todas las ciencias. Tan levantado era su espíritu que pocos criollos deseaban practicar las artesanías y meterse a tenderos. Tal vez la única diferencia de Arzans, al cantar este tema tradicional, fuese su creciente uso del término *peruanos* para describir a los españoles de América, término que aplicó indiscriminadamente a todos los criollos nacidos dentro de los límites del antiguo Imperio inca.[28]

Hasta qué grado Arzans suscribió los principales lemas del patriotismo criollo enunciado por Calancha y Salinas, se manifiesta en los primeros capítulos de su obra en que intentó esbozar un trasfondo histórico, pues aunque se negara a declararse sobre el origen de los indios americanos, se explayó con cierto detalle sobre los extensos viajes de santo Tomás por el Nuevo Mundo. Sin embargo, redujo la significación teológica de tal acontecimiento afirmando que el Imperio inca había durado no menos de 1 640 años, es decir, más de dos siglos antes de la Encarnación de Cristo. Contentándose más con enumerar los nombres de los monarcas Incas que en analizar sus realizaciones, Arzans defendió a los indios indiscutiblemente, observando que "comúnmente los de este peruano reino son de muy rara habilidad, claro entendimiento y general aplicación". Si no habían desarrollado una escritura, ciertamente habían registrado los acontecimientos del pasado en sus *quipus*. Desde la conquista, los indios habían actuado como pintores y escultores y, en realidad, a ellos se debía la edificación de las iglesias. En reconocimiento de tal habilidad, en el decenio de 1690 Carlos II había emitido un decreto que autorizaba la ordenación de los candidatos de la nobleza india al sacerdocio. Citando a Solís, sobre México, observó que "algunos escritores poco afectos a la nación española trataron a los indios como a brutos, incapaces de razón, y esto por dar menos estimación a su conquista". Pero como lo demostraba el ejemplo de los araucanos, los naturales del Nuevo Mundo eran valientes y belicosos, y de no haber sido por la intervención de la Divina Providencia, los incas bien habrían podido derrotar a los españoles.[29]

Si Arzans sólo mostró un tibio interés en el pasado indígena, por contraste denunció violentamente la "indecible crueldad de aquellos a los que se llama conquistadores", hombres cuya devastación había causado "la ruina del Nuevo Mundo". Basándose en la *Brevísima relación* de Las Casas, lamentó la injustificable matanza de millones de naturales. Al mismo tiempo, tuvo cuidado de invocar la descripción hecha por Herrera del debate en Valladolid entre Sepúlveda y el dominico, reconociendo que la Corona siempre había tratado de contener los excesos de los conquistadores. Pero Arzans reservó su más enérgica condena a Pizarra y a su grupo acusándolos de estar animados por "codicia, ambición y tiranía". Habían masacrado a miles de indefensos indios y luego habían consumido sus malhabidas fortunas en luchas fratricidas. Pizarro fue un tirano que asesinó a Atahualpa y cuyo propio asesinato no fue sino castigo a sus crímenes. Como Calancha, Arzans comentó cuán pocos conquistadores habrían

sobrevivido a las guerras civiles, y su incapacidad de establecer familias duraderas. También predeciblemente, elogió a Toledo como otro Licurgo cuyas leyes seguían gobernando el Perú, para después pasar a lamentar el que hubiese ejecutado a Túpac Amaru, subrayando una vez más la censura de Felipe II a tal virrey, prueba suficiente de la atracción de tal relato sobre los patriotas criollos. Al considerar todo el proceso de conquista y rebelión, Arzans se maravilló ante el contraste existente entre Perú y México, entre el gobierno justo y prudente establecido por Cortés y la terrible tiranía inaugurada por Pizarra. En realidad, al ver que pocas fortunas parecían durar más de dos generaciones en Perú, declaró que "sin duda será la causa estar este reino mal adquirido por los españoles, pues fuera de los daños que a los naturales se les hizo en las primeras entradas a sangre fría, los tratan actualmente peores que si fueran esclavos así en minas como en sementeras".[30]

En efecto, Arzans declaró que el régimen colonial estaba fundado sobre la violencia y sostenido por la tiranía. En varias ocasiones, cuestionó la justicia de la *mita,* observando que por lo general los indios se desesperaban por evitar ser enganchados en las minas, pues temían allí los maltratos y accidentes. ¿Con qué derecho obligaban las autoridades a los naturales a trabajar en Potosí cuando habían quedado definidos por la Corona como vasallos libres? ¿No confirmaba la virtual esclavización de los indios, encamada en la *mita,* el carácter tiránico del régimen establecido por Pizarra y perpetuado por Toledo? De estos sufrimientos, "de todo soy testigo", y no podía quedar la menor duda. Tal vez el único remedio, reflexionaba, sería abolir la *mita* y aceptar la consecuente reducción de la producción de plata, como algo esencialmente benéfico. Después de todo, la plata se exportaba para permitir a Perú importar paños europeos; ¿no sería mejor que toda la población llevara paños fabricados en Perú?[31]

El otro gran abuso del gobierno atribuido por Arzans a la injusta fundación de Perú fue "la insaciable codicia de los crueles ministros, particularmente los corregidores de los partidos de Indios". En este contexto, no estableció diferencia entre magistrados peruanos y españoles, pues unos y otros eran culpables de la misma explotación de sus súbditos. Sin embargo, el tema que más enfurecía a Arzans era la "infernal codicia y atrevimiento" de los corregidores que gobernaron Potosí durante su vida, observando que hasta el conde de La Granja, a quien había elogiado por sus admirables cualidades, se había llevado una pequeña fortuna. Recordó que a un magistrado se le acusó de permitir que sus esclavos negros robaran y abusaran de los indios. Sin embargo, cuando un párroco denunció públicamente a uno de esos hombres por el asesinato de una india, el corregidor lo mandó a prisión. Este acto arbitrario, contrario a la ley canónica, produjo la excomunión del magistrado. En conclusión, Arzans declaraba que aunque los monarcas españoles se hubiesen esforzado por proteger y ayudar a sus súbditos, ministros y jueces "se han mostrado impíos, faltos de caridad, de razón y de justicia y todo ha sido por arrancarles la plata y el oro, sin que su fiera codicia pueda apagar la hidropesía de riqueza".[32] En este juicio, adoptó una perspectiva ante el régimen colonial que sería notablemente similar a las tiradas de Guaman Poma, un siglo antes.

Al acercarse su vida a su fin, Arzans encontró más cosas que lamentar. En particular, denunció al marqués de Castelfuerte, virrey del Perú entre 1724-1736, como “un cruelísimo tirano”, bajo cuyo brutal régimen no menos de 10 corregidores habían sido muertos por la protesta popular. Si este número puede ser excesivo, ciertamente el virrey lanzó lo que un admirado contemporáneo llamó “la segunda conquista” de Perú, en un intento por fortalecer la autoridad real y engrosar las arcas de la tesorería. Con mucho, el acto más impopular de su gobierno fue la ejecución en Lima de José de Antequera, jurista criollo que había incurrido en la ira de los jesuitas en Paraguay. No es éste el lugar de discutir la complicada maraña de acontecimientos ocurridos en aquella turbulenta provincia donde, durante 10 años, los ciudadanos de Asunción nombraron y derribaron gobernadores, intentaron expulsar a los jesuitas y, en general, dieron testimonio de lo frágil de la autoridad real. Antequera fue enviado allí para sofocar los motines, pero en cambio, permitió que lo instalaran como gobernador por aclamación popular. En la secuela de los hechos, fue procesado por traición en Lima y condenado a muerte. Pero su ejecución provocó protestas populares a las que se unieron los franciscanos. Para contener al populacho, Castelfuerte ordenó que su guardia disparara contra la multitud, matando a muchos, entre ellos dos frailes. En su detallado informe sobre estos hechos, Arzans observó que todo el reino estaba indignado ante “las violencias y rigor de su excelencia”.[33]

No menos perturbadora para la Corona y de gran interés para Arzans fue la revuelta que estalló en Cochabamba en 1730. En esa ciudad, habitada por un numeroso cuerpo de mestizos, los agentes de Castelfuerte trataron de aumentar el registro del tributo inscribiendo a muchos mestizos como indios; esta medida resultó tanto más odiosa por insultos personales y amenazas. El resultado fue un motín personal encabezado por Alejo Calatayud, platero mestizo a quien Arzans describe como “hombre de bríos, muy leído en historias y de gran entendimiento”. Gritando “¡Viva el rey y mueran los tiranos codiciosos de España!”, la multitud saqueó tiendas y casas, y acabó por matar a 39 españoles europeos. Sin embargo, en cuanto los religiosos y sus párrocos salieron con los sacramentos, los mestizos cesaron en sus depredaciones y quedó restaurado el orden. Como prueba de su lealtad y deferencia a la jerarquía establecida, permitieron la elección de dos miembros de la élite criolla como magistrados municipales. En el caso, estos magistrados llamaron a la nobleza criolla de todo el valle en su ayuda, se apoderaron de Calatayud y de sus principales compinches, e hicieron que los líderes rebeldes fueran ejecutados. En este caso, si Arzans deploró los arbitrarios procedimientos de los funcionarios virreinales, prefirió no elogiar la rebelión consiguiente, limitándose a expresar la esperanza de que el rey escogiera ministros dispuestos a gobernar con justicia. El caso de Cochabamba fue significativo, pues formó un preludio a toda una serie de levantamientos que hubo en el altiplano andino durante el siguiente medio siglo.[34]

Pese a su mordaz ataque al régimen de su época, Arzans no era un verdadero rebelde, pues estaba persuadido de que la Providencia había intervenido para asegurar el dominio de

España en el Nuevo Mundo. Además, aceptaba sin reservas la idea contemporánea de que la autoridad política se derivaba del cielo, observando que “son los reyes virreyes de Dios. Si es grande la dignidad de Dios, grande es la del rey que le está representando…” Sin embargo, tal reverencia no se extendía a los ministros del rey, pues denunció a los llamados estadistas y políticos que formaban su consejo con una “locura maquiavélica”, en que la ambición y la avaricia quedaban disimuladas por un llamado a la “razón de Estado” y al “bien común”. En realidad, Arzans cuestionó enérgicamente toda la jerarquía de distinciones éticas y sociales en que se basaba el régimen colonial. Al quejarse de la arrogancia de los magistrados peninsulares y de los jóvenes inmigrantes, exclamó: “El noble y el plebeyo, el pobre y el rico, el negro, el blanco, todos descendemos de un mismo padre y de una misma madre, que fueron Adán y Eva”. La auténtica nobleza se derivaba de las buenas acciones y no de la cuna o de los antepasados o del linaje, y en todo caso, el sacerdocio era superior en honores a cualquier título o estado secular.[35] En otro pasaje, declaró que se hacía demasiado hincapié en el linaje y el honor, de modo que muchos “se preciaban más de ser nobles que de ser cristianos”, reflexión que le lleva a la conclusión aún más radical de que “los soberanos del mundo (hablando en común) son altivos, presuntuosos y siempre ambiciosos”. Si notamos que Arzans citó a Bodino arguyendo que todos los Estados comienzan por la violencia y la tiranía, entonces podemos concluir que consideró la autoridad política en Perú desde una perspectiva agustiniana, definiendo como inherentemente corrompidos a los magistrados y ministros de la Corona; su régimen estaba radicalmente viciado desde su origen por la violencia y la injusticia de la conquista. En todo esto, se puede ver manifiestamente el legado de Las Casas.[36]

Terminar el estudio de la crónica de Arzans con una nota de alta doctrina política sería confundir su propósito y el muy real logro de su esfuerzo literario. Las sentenciosas reflexiones que insertó en su narración fueron generalmente convencionales, a veces contradictorias, y a menudo tornadas de sus lecturas, sin dar el crédito debido. Las quejas contra la codicia de los magistrados, por muy justificadas que fuesen, sólo eran un eco a las denuncias de la codicia de los conquistadores, hechas por Las Casas dos siglos antes. Pero mientras la polémica del dominico y en realidad de Guaman Poma alcanzaron una gravedad profética, por contraste Arzans no pasó de ser un simple testigo, un registrador, y no un portavoz de los explotados. Sea como fuere, su atención pronto se volvió de la corrupción cívica a otro cuento, poco edificante pero fascinador, de seducción y de pasión. Su vocación literaria triunfó sobre su convicción histórica.

Parece apropiado un último comentario. Aunque Arzans se sintió feliz condenando al virrey de Lima por su despotismo, ofreció pocas reflexiones sobre el estado del Perú en general. Su patriotismo y en realidad su experiencia parecen haber estado limitados a Potosí. En este contexto, tal vez sea significativo que mostrara poco entusiasmo por la canonización de Santa Rosa, pese a haber sido proclamada patrona del Perú. En realidad, dado que Arzans

aplicó el término *peruanos* a todos los criollos nacidos en la vasta región que se extendía desde Quito hasta Charcas, es claro que poseía pocas o ninguna lealtades provincianas.[37] La ciudad de Chuquisaca no figuraba como auténtica capital del territorio sometida a su Audiencia. Sin embargo, Lima quedaba lejos y era pocas veces visitada. Si los patriotas criollos de la región andina no encontraron un tema unificador que habría servido para articular una ideología más específicamente peruana, ello fue porque el virreinato carecía de una auténtica capital y de una élite intelectual capaz de desempeñar este papel. A falta de ello, el sentimiento patriótico quedó atrapado entre una generalizada identidad criolla y una lealtad particular a cada una de las grandes ciudades que había dentro de este vasto imperio.

III

La ausencia de toda fuente histórica equivalente a los códices mexicanos determinó que el enfoque de la élite cuzqueña al pasado inca siguiera circunscrito por los *Comentarios reales* de Garcilaso, y la vida monótona de una capital de provincia tampoco inspiró una crónica del tipo de la que fue escrita por Arzans y Orsúa. En cambio, la ciudad contó con una minuciosa compilación de sus anales, obra de toda la vida de Diego de Esquivel y Navia (1700-1779), hijo ilegítimo del marqués del Valleumbroso, un criollo que llegaría a deán del cabildo de la catedral. Aunque abrazó sin vacilar la tesis de Calancha, de una misión apostólica en el Perú y fijó la fundación de Cuzco desde el año 1043, redactó un sólido relato del régimen inca, libre de todo sentimiento patriótico, aparte de su elogio formal de que fueron “grandes hazañas […] las de nuestros incas, según de gobierno y leyes, fueron muy arregladas a la ley natural excepto su idolatría y la licencia sensual en los príncipes”. Si hizo eco a Garcilaso en su condena de las ejecuciones de Atahualpa y de Túpac Amaru, decidió no cuestionar el valor de la conquista ni explayarse sobre la crueldad de los conquistadores. En adelante, se basó en los archivos diocesanos y de la ciudad para hacer una historia notablemente precisa de la época colonial de Cuzco, en que enumeró los nombramientos de sus magistrados y obispos y el establecimiento de sus instituciones principales. También fijó, con cierto detalle, los elaborados ritos con que se celebraban la coronación y las exequias de los monarcas reinantes, la consagración de las iglesias y la incidencia de desastres naturales. El gran terremoto de 1650, que derribó casi todas las iglesias de la ciudad, fue seguido por una procesión penitencial de las comunidades religiosas, en que los franciscanos desfilaron, desnudos hasta la cintura, llevando cruces y cadenas, con coronas de espinas sobre la cabeza, sangrantes los hombros por las flagelaciones.[38] Asimismo, la peste de 1720, que causó 20 000 muertes tan sólo en Cuzco, fue seguida por plegarias y procesiones colectivas. Pero sólo al acercarse a los hechos de su propia época —cerró su relato en 1749— permitió Esquivel que su pluma cayera en el tipo de viva anécdota en que se deleitaba Arzans. Entre los pasajes más

notables se encuentra su descripción de la llegada de predicadores franciscanos en 1739, pertenecientes al recién establecido colegio de Propaganda Fide, en Ocopa, que aterrorizaron a sus congregaciones con sus predicciones del fuego del infierno para todos los pecadores. Tan gráficos eran sus sermones —un fraile se aplicó una vela ardiente a la carne, para simular los dolores de los condenados— que toda la ciudad emprendió una penitencia en masa; muchos pecadores salieron a las calles a azotarse en público. Todo esto formaba un marcado contraste con el declinar del fervor entre los religiosos residentes, pues Esquivel informa que un prior agustino pidió que todos sus frailes se buscaran alojamiento y comida, admitiéndolos en el convento sólo para la celebración de la misa y de los oficios.[39]

Aunque Esquivel rara vez hace comentarios sobre los acontecimientos que describe, su perspectiva, cuando la expresa, es notablemente similar a las opiniones de Arzans. No vaciló en criticar a un grupo de jóvenes vascos por provocar conflictos entre españoles de América y de Europa, conflictos en que varias personas perdieron la vida, observando que los inmigrantes habían tildado de "mestizos" a los criollos. Pero sólo se permitió la más discreta referencia a su padre, el marqués de Valleumbroso, que fue célebre por su odio a los peninsulares, y cuyos diversos actos de poder arbitrario, siendo corregidor de Cuzco, lo condujeron una vez a la cárcel. Sin embargo, en dos ocasiones condenó Esquivel los repartimientos de comercio, distribuciones forzosas de mercancías a los corregidores, diciendo que eran "contra todo derecho y faltando a la religión". Al notar las muertes de varios de estos magistrados durante el régimen del marqués de Castelfuerte, atribuyó la violencia popular a los abusos y opresiones perpetrados por los corregidores. Haciendo eco a Garcilaso, informó que, al volver Castelfuerte a España, el rey lo censuró tan enérgicamente por su arbitrariedad, especialmente por la ejecución de José de Antequera, que Castelfuerte pronto murió de pesar y de no menor importancia, Esquivel registró que al llegar a Cuzco, en 1742, noticias de la rebelión de Jauja, encabezada por un *kuraka* que decía llamarse Juan Santos Atahualpa, las autoridades al punto encarcelaron a un grupo de la nobleza india residente en la ciudad, temiendo su complicidad. Más adelante, notó que los franciscanos de Jauja habían recibido garantías del jefe rebelde de que no tenía nada contra la fe católica, pues sólo luchaba "por restaurar el reino, desterrar el mal gobierno". Pese a la cautela de sus anales, de este modo Esquivel atestiguó la creciente inquietud imperante entre la población andina del siglo XVIII; achacó estos disturbios al carácter despótico del régimen colonial.[40]

Reflexiones semejantes no impidieron la publicación de la *Relación de la fundación de la Real Audiencia de Cuzco en 1785,* breve obra editada en Madrid en 1795, que conmemoraba el establecimiento de una Audiencia y cantaba las glorias de Cuzco, en lo que sería la primera aplicación extensa de la retórica del patriotismo criollo a la antigua capital de los incas. Como era habitual en estos casos, Ignacio de Castro (1732-1792), rector del colegio universitario de San Bernardo Abad, aprovechó la oportunidad para desplegar su erudición, aunque adornando su relato con referencias múltiples a autoridades modernas como

Montesquieu, Voltaire, Moliére, Jaucourt y Bossuet, para no mencionar más que a las más conspicuas de sus citas. Su implícito homenaje a Francia fue acompañado por una nerviosa insistencia en el buen estilo y el buen gusto, necesaria expresión de “este tan ilustrado como delicado siglo”. Tan convincentes eran los imperativos del nuevo refinamiento que Castro trató de abandonar los silogismos de la filosofía escolástica, la pesada carga de la citas que habían acompañado toda erudición barroca, y los caprichos de Peralta, remplazando estos rasgos ya tradicionales del discurso culto por la sencillez y la concisión. A manera de demostración práctica del nuevo buen estilo, organizó una discusión universitaria en que sus estudiantes analizaron con toda calma los méritos relativos de distintas formas de gobierno. Basándose notablemente en Rousseau y Montesquieu, condenaron la anarquía que afligía las constituciones republicanas de Polonia y de la Gran Bretaña, hicieron mofa del bárbaro despotismo del Gran Turco, y concluyeron que la monarquía absoluta, del tipo favorecido por los Borbones, ofrecía el modo más paternal y benéfico de ejercer la autoridad política. Era ésta una conclusión que estaba en armonía con el discurso del presidente de la nueva Audiencia de Cuzco, quien aclamó al rey como fuente de toda ley e institución, aseverando que “la Majestad es una imagen de la grandeza de Dios que reluce en los soberanos”.[41]



Retratos de los monarcas de Perú

Pese a su insistente modernidad, la *Relación de Cuzco* sirvió al propósito absolutamente

tradicional del elogio cívico. Castro describió con cierto detalle la *entrée joyeuse* del sello real, la cédula legal de la real Audiencia, que entró en la ciudad protegida de los elementos con un palio que habitualmente se reservaba a la Eucaristía, escoltada por una procesión de altos funcionarios, caciques indios y dignatarios locales, todos los cuales pasaron por las calles alfombradas ante una multitud alineada. Una misa solemne en catedral fue seguida por una gran recepción, juegos de artificio, comedias, bailes, una pantomima y tres días de corridas de toros. Asimismo, Castro enumeró las muchas instituciones de la ciudad: catedral y cabildo, dos colegios, cinco conventos, seis parroquias, cuatro hospitales y cuatro conventos de monjas. Sin embargo, se vio obligado a reconocer que la ciudad se hallaba en pleno declinar económico y que varias de sus instituciones religiosas estaban en decadencia. La catedral no podía permitirse mantener un complemento completo de canónigos y los conventos dominico y agustino albergaban bastantes menos frailes que en años anteriores. Sólo el convento de Santa Clara seguía prosperando, ocupado por más de 500 mujeres y muchachas, de quienes sólo la quinta parte eran monjas profesadas. Si la iglesia había empobrecido era porque los principales productos de la región, el azúcar y los paños de lana habían sufrido por la competencia, aunque la crisis de los productos textiles fuese causada en parte por un cambio de establecimientos que habían sido propiedad de españoles a pequeños talleres artesanales, regenteados por indios.[42]

Aunque notó la opinión europea de que España había declinado precisamente por depender de su imperio en América, Castro arguyó que Perú y México constituían el fundamento del poder de la monarquía, y saludó a Felipe V como restaurador de su potencia. Su patriotismo sólo se manifestó en una extensa comparación de los dos Imperios indios, en que afirmó que “el Perú excede a México en política”. Mientras el reino azteca se había manchado por los sacrificios humanos y las despóticas demandas de tributo, por contraste los incas fueron célebres por sus obras públicas, virtudes morales, riquezas y la extensión misma de su imperio. Manco Cápac era otro Confucio, y lo único comparable a los caminos incas era la Gran Muralla de China. En realidad, en términos dignos de su siglo, dijo que los incas habían sido dotados de “mentes llenas de luces naturales, capaces de hacer honor a la humanidad”. La inquina de Castro contra México se extendió al periodo colonial, pues declaró que las apariciones de la Virgen María y de Santiago en Cuzco eran mucho más importantes que las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. Lamentó los destinos contrastantes de las dos capitales imperiales, concluyendo que “la exaltación de Lima fue la depresión de Cuzco”, especialmente porque la ciudad andina había figurado como capital durante varios siglos: “Siempre dio Leyes: jamás las recibió”. Razón de más, entonces, para celebrar la inauguración de una Audiencia que por fin elevaba a Cuzco al nivel de Quito y de Chuquisaca.[43] Lo que sólo recibió una pasajera mención en todo esto fue la gran rebelión indígena de 1780 en que un *kuraka* local José Gabriel Túpac Amaru, había intentado resucitar la monarquía inca, sólo para tropezar con la resuelta resistencia del obispo y del clero de

Cuzco.

IV

La omnipresente sensación de un declinar económico que obsesionaba a toda la zona andina en el siglo XVIII fue acompañada por una vigorosa afirmación de la identidad de la provincia. En su *Historia del reino de Quito* (1789), Juan de Velasco (1727-1792), jesuita exiliado y originario de Riobamba, lanzó un enconado ataque contra aquellos historiadores europeos de su época que trataban de denigrar el carácter de los indios americanos, y audazmente dio a su patria una impresionante historia prehispánica. En contraste con otros jesuitas, como Francisco Javier Clavijero y Juan Ignacio de Molina, Velasco mostró poca comprensión de las cuestiones que intervinieron en la gran controversia sobre la calidad de la Naturaleza en el Nuevo Mundo y su efecto determinante sobre todas las formas de vida en el hemisferio. En cambio, compiló listas de ríos, montes, aves, animales y plantas, contentándose simplemente con transcribir sus nombres en quechua. Por lo demás, elogió las más obvias realizaciones de los incas y saludó los talentos de los indios de su época como pintores, escultores y músicos. En realidad, Velasco se basó en unas cuantas fuentes primarias impresas complementadas por las notas y los manuscritos que había coleccionado antes de su exilio en 1767. Persuadido de que había aves generadas por flores en los árboles y de que el cabello humano, una vez cortado y enterrado, podía convertirse en serpientes, el jesuita ecuatoriano sostuvo la cosmovisión barroca en que el milagro, la maravilla y el mito aún aparecían regularmente en el horizonte histórico. Ardiente patriota y piadoso jesuita compuso la última gran crónica colonial, dedicándola al ministro de las Indias, Antonio Porlier, con la esperanza de obtener su publicación: intento vano, pues sólo sería impresa después de la independencia.[44]

Al tratar del origen de los indios americanos, Velasco fue sumamente ecléctico, pues postuló unos puentes de tierra entre Brasil y África y a través de los estrechos de Bering, pero supuso que los peruanos habían llegado por mar, recorriendo lentamente las islas del Pacífico. Pero, cualquiera que fuese su primer hogar, todos los indios quedaban definidos como descendientes de Cam. En cuanto al Ecuador, era la antigua nación de los quitas que habían sido “bárbaros, rústicos e incultos”. Sin embargo, como sus vecinos peruanos, se habían beneficiado de las prédicas de santo Tomás, cuyo legado podía verse en su fe en Pachacamac, el Ser Supremo, y en aquellos ritos religiosos que se asemejaban a los sacramentos cristianos. Sea como fuere, ¿no había dicho Cristo a sus apóstoles que predicaran el Evangelio a todas las naciones? No había razón para suponer que a los habitantes de América se les hubiese negado este privilegio. En realidad, las tallas de Tiahuanaco probablemente databan de la época de la misión cristiana.[45] Si en estas especulaciones no había nada capaz de sobresaltar a algún patriota criollo, Velasco hizo una innovación decisiva al atribuir a Quito una poderosa

monarquía, que era exacta contemporánea del Estado inca. Basándose más en su fértil imaginación o en un manuscrito que trataba de las guerras civiles de Atahualpa y de Huáscar que había sido escrito por Jacinto Collahuazo, cacique de Ibarra, afirmó que el país fue invadido por mar por los caran scyri, pueblo de avanzada cultura. Para el año 1 000 d.C. estos recién llegados habían conquistado las tierras altas creando un reino que sería gobernado por 15 reyes, de los cuales, empero, Velasco sólo podía nombrar a los cuatro últimos. El que hablasen el mismo lenguaje de los incas demostraba que habían llegado de un mismo país de ultramar. Un tanto menos ingeniosos que sus equivalentes peruanos, llevaron registros con ayuda de piedras coloreadas, y no mediante cuerdas elaboradamente anudadas, pero mostraron casi la misma habilidad en los textiles y en otras artes aplicadas. Adoraron el Sol y la Luna y construyeron templos que albergaron observatorios.[46] En todo esto, Velasco reconoció libremente que, por la ausencia de testimonios fidedignos, toda la historia americana se basaba en la tradición, que mezclaba la fábula con los hechos.

El propósito patriótico que inspiró la crónica de Velasco salta a la vista al tratar de la conquista de Quito en 1487, basada en el material que pudo tomar de Garcilaso y de Cieza de León. Aunque cuidadosamente anotó que Huayna Cápac había derrotado al último rey scyri en combate abierto y después había matado a unos 40 000 hombres que se rebelaron contra su conquista, Velasco elogió “las sabias leyes y el prudente gobierno” del gran inca que había castigado a un pueblo de la costa por practicar la sodomía y que mantuvo la prohibición contra toda forma de sacrificio humano. Elogió los palacios, templos, fortalezas y caminos de los incas como prueba de su avanzada cultura y defendió sus puentes de cuerda diciendo que eran mucho más prácticos que cualquier estructura de piedra, que siempre podía derrumbarse en un terremoto. Sostuvo que los incas creían en un Ser Supremo, la inmortalidad del alma, el cielo y el infierno, y poseían vestigios de los siete sacramentos cristianos. Su imperio se asemejaba a una gran familia ya que “fabricaron los incas su trono sobre las potencias del alma y no sobre la sangre de sus vasallos”. Al mismo tiempo, consideró que su sistema militar era más notable que su religión, pues estaba basado en comunidades transplantadas y en la guardia regular de “orejones”, e insistió en que sus conquistas se derivaban de “pura ambición y predominio”. La tesis de Garcilaso, de una benévola misión civilizadora, no era confirmada por los hechos. En realidad, si Velasco se mostró tan dispuesto a elogiar el gobierno de los incas, ello fue en parte porque Huayna Cápac casó con la hija del último rey scyri, legitimando así su conquista por matrimonio con la heredera del trono. De ahí se seguía que Atahualpa, fruto de esta unión, no era el cruel usurpador descrito por Garcilaso, quien simplemente repetía una calumnia cuzqueña sino, en cambio, el rey legítimo de Quito y, además, un rey justo y prudente.[47]

En su relato de la conquista española y de las ulteriores guerras civiles, Velasco fundamentó, en fuentes impresas tan habituales como Gómara, Jerez, Zárate y Garcilaso, una narración de los acontecimientos de Quito y Popayán, añadiendo material tomado de un

manuscrito que poseía, escrito por Marcos de Niza, asociado franciscano de Las Casas, que por entonces residía en el Perú. Aunque Velasco condenó enconadamente a Filipillo, el intérprete indio de Pizarro, diciendo que “Filipillo fue el hombre más inicuo que pisó jamás la tierra”, también criticó furiosamente al capitán español por su traicionero ataque a Atahualpa en Cajamarca, y aún más por su posterior asesinato “judicial”. La infamia de Pizarro quedaba demostrada más aún por su decisión de ejecutar a Almagro, el más honrado y justo de los conquistadores. Volviendo a Quito, Velasco comentó que, tras la captura de Atahualpa, el general inca Rumiñahui, originario de la región, masacró a los hijos y la familia del monarca, saqueó los templos y actuó, en general, como un bárbaro tirano. Como reacción, muchos señores indios recibieron con júbilo a Sebastián de Benalcázar y en realidad el tío de Atahualpa, Cuchulima, ayudó a los españoles, aceptó el bautismo y, en cambio, fue reconocido como gobernador de Riobamba, donde sus descendientes continuaron prosperando otros 150 años. Pero aunque Velasco describiera a Benalcázar como gobernador sabio y humano, denunció a sus principales lugartenientes como una camada de Nerones, culpables de “sangrientas crueldades y tiranías con los indianos de Quito, desolando a sangre y fuego sus poblaciones”. Muchos caciques fueron torturados para arrancarles información acerca del tesoro de los incas, y algunos fueron arrojados a los perros. Tal fue la perturbación general que los campos quedaron abandonados, y muchas personas después morirían de hambre. Además, apenas había terminado la Conquista cuando llegó la “miserable esclavitud” de las encomiendas, con la desolación causada por las guerras civiles. Respecto de Gonzalo Pizarro, Velasco declaró que todos sus crímenes se habían derivado de “aquel sangriento monstruo”, Francisco de Carbajal, y negó que hubiese querido jamás ser rey de Perú. En un pasaje ulterior, anotó que muchos indios se habían refugiado en las selvas amazónicas después de la caída de Vilcabamba, añadiendo que virtualmente todos habían lamentado la ejecución de Túpac Amaru, quien “murió con grande entereza y espíritu noble, y hecho un apóstol, exhortó desde el cadalso a los suyos a que recibiesen la fe de Jesucristo por ser la única verdadera”.[48]

En su enfoque de la conquista, Velasco rechazó así la aceptación de este tumulto por Garcilaso y casi hizo eco a la condenación de Las Casas. A su parecer, la única justificación de la invasión española era la oportunidad que había dado para predicar el Evangelio. Sin embargo, conquistadores como Pedro de Alvarado simplemente fueron inspirados por “la ambición de mayor honra, unida al deseo de acumular más riquezas”. No obstante, el hecho de que no incluyera a Benalcázar en las acusaciones de opresión, parece indicar que trató de dar un fundamento justo y honorable a su patria. En realidad, comentó que como los autores españoles habían hecho una crónica honrada de la conquista sin glosar las crueldades y los delitos, los historiadores españoles ahora censuraban a toda la nación española por estos crímenes y sin embargo, los monarcas españoles y sus ministros y magistrados habían actuado tratando de contener estos excesos y de castigar a los malhechores. ¿No se encontraban en todas las naciones hombres como Oliver Cromwell, capaces de violar todas las leyes? Sea

como fuere, al conquistar un gran imperio con tan pocos hombres, Pizarro había mostrado un valor heroico, dando gloria al nombre de España por el mundo entero. Si los indios habían sufrido violencias e injusticias, la conquista aseguró que "se les introdujera en la vida racional, política y civil, compensándoles con la luz del Evangelio largamente todos los males que les causaron".[49]

Al comenzar la tercera parte de su crónica, a la que intituló "Historia moderna", Velasco confesó que era difícil cubrir un periodo de más de 200 años sin buscar en los archivos y, en realidad, sin describir acontecimientos sin causar tedio. Se quejó de que los extranjeros seguían aplicando el término *reinos del Perú* a todas las posesiones españolas de la América del Sur pese a la creación del virreinato de la Nueva Granada en 1739, que cubría las provincias de Venezuela, Panamá, Nueva Granada y Quito. No estaba en claro qué tierras pertenecían al reino de Quito, pues la Audiencia que se había establecido en 1563 ejercía jurisdicción sobre Popayán así como sobre el "Quito propio". La situación se complicaba más por las fronteras eclesiásticas ya que, mientras los obispos de Trujillo y de Cuenca reconocían al arzobispo de Lima como metropolitano, la diócesis de Quito y de Popayán quedaban bajo el de Bogotá. En lugar de imitar a Esquivel y compilar anales, género más apropiado para una sola ciudad, Velasco decidió emular a Fuentes y Guzmán, es decir, ofreció una descripción sumaria de cada jurisdicción del reino. No que sus datos fuesen copiosos, ya que sobre Cuenca, por ejemplo, tuvo poco que decir, aparte de recomendar su benigno clima. Guayaquil mereció ser mencionado en gran parte por razón de los varios ataques de piratas que había sufrido. Tampoco Velasco escribió mucho acerca de Popayán, como no fuese para comentar la riqueza de sus campos de oro, que eran sostenidos por el trabajo de esclavos negros importados: su prosperidad permitió a los colonos rechazar los ataques de las tribus indias indómitas que aún asomaban por los linderos de las selvas.[50]

Fue la ciudad de Quito la que atrajo los elogios de Velasco, pues ésta era una capital sólo inferior a Lima en tamaño y magnificencia, con una población calculada en más de 50 000 almas, atendida por una catedral, siete parroquias, 13 conventos y colegios de las órdenes religiosas, y seis conventos de monjas. Poseía dos colegios universitarios, fundados respectivamente por jesuitas y dominicos, en que se habían educado un número impresionante de obispos, oidores y otras notabilidades. La arquitectura de la ciudad, especialmente de la iglesia jesuita, había valido los elogios de viajeros europeos. Pese a estos rasgos impresionantes, Velasco lamentó que la ciudad y sus provincias inmediatas hubiesen sufrido una profunda decadencia. La edad de oro de los Habsburgo había pasado hacía mucho tiempo. Quito había albergado en un tiempo 40 hombres que eran miembros de las órdenes de caballería. Ahora, sólo quedaban siete títulos de nobleza en la ciudad. Y, de mayor importancia, había cesado la riqueza que en un tiempo inundara la provincia, basada al principio en la minería de la plata y del oro, y luego de manera más importante, en la producción y exportación de paños de lana a Lima. La apertura de rutas comerciales directas

en torno del Cabo de Hornos había hecho que los comerciantes del Perú pudiesen adquirir paños europeos de mejor calidad y más bajo precio que los que se producían en Quito. El resultado era que en Riobamba, donde habían prosperado 20 obrajes, sólo quedaban en producción cinco, y éstos ya amenazados de cierre. Como la provincia seguía importando artículos de Europa pero ahora no tenía exportaciones, su economía carecía de moneda suficiente para mantener sus actividades.[51]

Por lo demás, Velasco enumeró las erupciones del Pichincha, el monte volcánico que periódicamente cubría de piedras y cenizas a Quito, y notó la fuerza de las epidemias sobre la población. El hecho de que en 1592 un motín contra el impuesto a las ventas hubiese sido sofocado gracias en gran parte a la intervención de los jesuitas mereció ser incluido en su texto. Pero fue el tumulto popular de 1765 el que más despertó su atención. Causado por el establecimiento de un monopolio real del aguardiente, administrado por los funcionarios de la alcabala, cuyas extorsiones provocaron el resentimiento popular, el motín fue precipitado por unos 300 españoles de Europa, a quienes las autoridades llamaron para patrullar las calles por la noche, lo cual pronto produjo disputas y la muerte de varios mestizos. El resultado fue un levantamiento en masa, al grito de "¡Viva el rey, mueran los pícaros chapetones!" En este punto, los jueces de la Audiencia decidieron defender el palacio de gobierno con artillería, lo que causó más muertes, y enfureció más aún a la multitud. En la secuela, todos los españoles de Europa tuvieron que ocultarse o huir de la ciudad, que fue tomada por los mestizos. Los patricios criollos y los jesuitas necesitaron unos dos meses para calmar la situación y negociar un acuerdo, por el cual los europeos fueron expulsados de la ciudad, pero salvaron la vida. Sin embargo, para entonces el virrey había empleado una fuerza de 700 soldados que pronto lograron imponer la ley y el orden, permitiendo volver a los europeos. El incidente se asemejó mucho al motín de Cochabamba de 1730 como lo describió Arzáns y Orsúa, y sólo fue preludio a los tumultos más graves que durante 1780 estallaron en Arequipa y en Socorro. Aunque Velasco decidió no comentar el motín, como no fuese para notar la real intervención de los jesuitas, sus simpatías obviamente no estaban con los españoles europeos.[52]

Al este del "Quito propio" se hallaban los vastos territorios cubiertos por las selvas amazónicas, habitadas por bandadas de indios que a menudo resistían enérgicamente al avance de los españoles. Por ejemplo, en la provincia de Macas fueron descubiertos extensos depósitos de oro en el siglo XVI, suficientes para mantener varios campamentos y al menos dos ciudades. Pero en 1599, relata Velasco, la nación de los jívaros, a la que por entonces se le calculaban 30 000 almas, se unió a sus vecinos en un ataque por sorpresa a Logroño y lograron matar a todos los habitantes varones y llevarse a las mujeres. Tan feroces y persistentes fueron sus ataques que por doquier los campamentos fueron abandonados, así como los asentamientos urbanos que quedaban. Lo que más interesó a Velasco fue la semejanza del carácter de los jívaros y de los araucanos, "en la multitud de numerosas tribus, en el valor y destreza militar, en el espíritu de independencia. En la grande aversión al juego europeo se observan tan

semejantes que no es fácil discernir la mínima preferencia". Como en Chile, estalló una controversia sobre el mejor modo de someter y convertir a tales indios, controversia despertada en este caso por la esperanza de redescubrir los campos auríferos. Pero en 1690-1691, cuando el gobernador local encabezó una expedición de 1 750 hombres por la zona, sólo encontró pueblos abandonados y constantes emboscadas y el oro sólo brilló por su ausencia.[53] Para el siglo XVIII, en la provincia sólo quedaban 500 habitantes que apenas se ganaban la vida cultivando tabaco.

Como leal jesuita, Velasco concluyó su "Historia moderna" con un extenso relato de las misiones de la Compañía en la provincia de Marañón o Maynas, basándose en anteriores relatos impresos y en fuentes manuscritas. La historia que tuvo que relatar fue dramática pero infeliz: la constancia del esfuerzo misionero tropezó con los altibajos de la rebelión aborigen, las enfermedades epidémicas y la invasión portuguesa; su triunfo inicial terminó en fracaso. Aunque los jesuitas siguieron allí una política y unos métodos muy similares a los que aplicaran en el Paraguay, no establecieron permanentemente sus misiones, vencidos por el ambiente de la selva y por el carácter de los indios que mostraron, confiesa Velasco, una "innata inclinación al ocio y a la vida independiente". Aunque la provincia fue explorada poco después de fundado el colegio jesuita de Quito en 1585, sólo en 1638 pudieron establecerse misiones; y sus actividades no recibirían fondos de la Corona hasta 1725. En pleno auge, los jesuitas tuvieron a su cargo 160 000 indios asentados en 74 pueblos. Pero los estragos de las epidemias mataron a unos 44 000 aborígenes en 1660, y se calcula, a otros 66 000 en 1680. Varias comunidades indígenas se rebelaron contra el régimen de la misión y muchas otras simplemente huyeron a la selva, especialmente porque llegaron a relacionar a los jesuitas con el contagio de la peste y la viruela. El último golpe ocurrió en 1710, cuando una fuerza de 1 500 portugueses, ayudados por 4 000 indios, ascendieron el Marañón con una flota de canoas, atacaron las misiones y capturaron a miles de infortunados indios para esclavizarlos. En 1767, cuando fueron expulsados los jesuitas, las misiones sobrevivientes sólo albergaban a 18 000 indios. No es de sorprender que Velasco se lamentara: "Frustrados y malogrados los trabajos, los sudores y la sangre de tantos ilustres operarios" en las viñas, habían dado tan pocos frutos. Aquí, lo notable es el grado en que los jesuitas dependieron de números casi iguales de europeos de América y de Europa para ocupar las misiones en los primeros 40 años, para luego reclutar alemanes e italianos que los ayudaran, de modo que en los años de 1727-1768, Velasco contó 26 americanos, 20 españoles, 19 alemanes y 12 italianos activos en el campo: prueba clara del carácter internacional de la Compañía de Jesús. Sin embargo, de todos los superiores, Velasco decidió señalar a Juan Lorenzo Lucero, originario de Pasto, diciendo que era "digno por su sabiduría y talentos de gobernar una entera monarquía": el hombre más grande que el reino de Quito produjo durante el siglo XVII.[54]

Se impone un último comentario. En todos los puntos de su historia moderna, Velasco insertó incidentes milagrosos como si fueran lo más natural. Después de ser arrojado a un río,

el primer mártir jesuita de Marañón permaneció estacionario e inmóvil sobre las aguas, predicando apaciblemente la penitencia a sus atacantes, antes de hundirse por fin bajo las ondas. Las víctimas de una epidemia fueron curadas simplemente por el tacto de un santo jesuita, y en otro caso, toda una epidemia fue contenida por las plegarias de la célebre beata quiteña Mariana de Paredes. En Lacatunga, un jesuita que tenía el don de profecía denunció los desórdenes relacionados con la celebración de las fiestas religiosas y predijo la erupción del monte Cotopaxi si aquellos desórdenes no cesaban. Desde luego, pronto ocurrió un terremoto, causando considerable pérdida de vidas. En Riobamba, donde un luterano apuñaló la hostia durante la misa, la enfurecida congregación lo mató con sus espadas, sólo para descubrir que no brotaba sangre: de este modo, el altar fue salvado de otra profanación. Lo que une todos estos incidentes es que tratan de fenómenos naturales: en la crónica de Velasco no se describen apariciones, sueños inspirados ni imágenes milagrosas. Tampoco desarrolló temas de importancia religiosa que fueran peculiares de Quito.[55]

En muchos aspectos, la *Historia de Quito* fue la última gran crónica colonial compuesta dentro de las convenciones barrocas del patriotismo criollo. Confirmó lo que Peralta, Arzans y Esquivel habían atestiguado implícitamente: que la identidad patriótica en el vasto territorio gobernado en un tiempo por los incas estaba confinada a la ciudad y a su provincia inmediata. La élite criolla de Lima no había generado mitos o imágenes que pudiesen haber expresado la identidad de Perú como sucesor de Tawantinsuyu, pues aunque la riqueza de Potosí y el encanto de Lima como Ofir americano deslumbraran a los cronistas de la época de los Habsburgo ya en el siglo XVIII toda la zona estaba obsesionada por una sensación de decadencia económica.

La edad de oro había pasado. En este contexto, la invención —por Velasco— de la dinastía caran scyri, combinada con su afirmación de la legitimidad de Atahualpa, daba a Quito otro pasado preinca, y constituía una legítima razón de ser para su autonomía futura. Sin embargo, dejando aparte este pasado distintivo, Velasco no identificó ningún carácter, propiedad o mito que distinguiera su patria de cualquier otra ciudad o provincia de la zona andina, como no fuese la historia, heroica pero desastrosa, de sus misiones jesuitas, empresa en que los criollos del lugar habían actuado con gran distinción. En efecto, sólo apelando a sus historias separadas, las élites criollas de las capitales provincianas de la zona andina podían aspirar al autogobierno y a la identidad local. Por consiguiente, razón de más para resucitar el pasado, aun si había que inventar las fuentes.

XIX HISTORIA Y FILOSOFÍA

I

EN 1737 llegó a Quito una expedición científica francesa encabezada por Charles-Marie de la Condamine (1701-1774) para efectuar allí observaciones astronómicas y físicas, con objeto de medir los límites precisos de los grados de latitud en el arco del meridiano de la Tierra. Su propósito era resolver la controversia entre Isaac Newton y sus adversarios, sobre si el globo terráqueo se espesaba ligeramente en la línea ecuatorial o en los dos polos. En este caso, cuatro distinguidos miembros de la Academia Francesa de Ciencias necesitaron unos seis años de penalidades físicas y privación social en el alto puna de Quito para demostrar la precisión de los cálculos de Newton. Un español que los acompañó se maravillaría después de que hombres de categoría y de cultura hubiesen soportado el frío y el aislamiento durante tanto tiempo. La población del lugar, acostumbrada a azotarse como expiación de sus pecados o soportar el frío en busca de la plata, veía con desconfianza e incredulidad el celo matemático de los miembros de la expedición. De no haber sido por las órdenes expresas del rey francés de España, Felipe V, los académicos no habrían entrado en la América del Sur y aún menos obtenido la ayuda de las autoridades coloniales. Como salieron las cosas, un ardiente joven médico de la expedición, Jean Seniergues, enfureció a los dignatarios de Cuenca al despertar la pasión de una belleza del lugar, y fue asesinado por el gentío en una corrida de toros.[1] Los mundos de Newton y de Arzans y Orsúa se tocaron brevemente, para luego separarse en mutua incomprensión.

En su relato del viaje, publicado en París en 1745-1746, La Condamine rindió homenaje al patrocinio ilustrado del rey español, dio las gracias a los jesuitas de Quito por su hospitalidad y lamentó el triste destino de Seniergues. Por lo demás describió su ascenso al monte Cotopaxi y sus aventuras por el Amazonas. Sus comentarios sobre los habitantes indios del Nuevo Mundo fueron los que más llamaron la atención. En frases dignas de Sepúlveda, el científico francés describió a los indios americanos como “enemigos del trabajo, indiferentes a todo motivo de gloria, amor o conocimiento”, dominadas sus vidas por la necesidad del momento, sin idea ni sentimiento del futuro. Declaró: “Envejecen sin haber dejado la infancia, todas cuyas fallas conservan”. Aplicó este severo juicio no sólo a los salvajes que vivían en las misiones amazónicas, sino también a los infortunados naturales del Perú, cuya servidumbre le

recordaba el estado de los griegos de la época, sometidos a los turcos otomanos. La Condamine concluyó expresando su incapacidad de reconciliar la elevada imagen de los incas presentada por Garcilaso, con la degradación de sus descendientes; este acertijo era tanto más incomprensible por su afirmación de que los lenguajes indios carecían de los términos necesarios para expresar ideas generales o abstractas.[2] En estas observaciones, el científico francés planteó casi la misma perspectiva que los humanistas españoles del siglo XVI, demostrando así la continuidad entre la Ilustración y el Renacimiento.

Si Felipe V dio el paso sin precedentes de permitir que unos académicos extranjeros entraran en sus dominios de ultramar, ello fue en parte porque, a comienzos del siglo XVIII, España había adquirido en el extranjero una triste reputación de retraso intelectual. La Península, temida en un tiempo por su catolicismo intransigente, ahora era escarnecida por su inercia cultural. La revolución científica asociada a los nombres de Copérnico, Galileo, Kepler, Boyle, Leibnitz y Newton fue un movimiento europeo en que los españoles sólo brillaron por su ausencia. Como lo reconoció el abad benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), en su *Teatro crítico universal* (1726-1739), "físicos y matemáticos son casi extranjeros en España". De hecho, confesó que, en el estudio de la naturaleza, las universidades españolas aún se basaban en Aristóteles, prendidas como mariposas muertas al nivel de 1600. Feijoo, asiduo lector de las memorias de la Academia Francesa de Ciencias y de otras sociedades doctas, trató de transmitir al público en general cierta noción de los recientes avances ocurridos en el conocimiento, subrayando en cada punto la supremacía de la acción y la experimentación por encima del argumento y la autoridad. Tan cauteloso como ortodoxo, siguió mostrándose escéptico acerca de los sistemas filosóficos derivados de los nuevos descubrimientos de Descartes y de Gassendi, pero reconoció abiertamente que en las ciencias naturales habían quedado ya superadas las enseñanzas de Aristóteles. El propósito patriótico y didáctico que animó su empresa puede observarse con la mayor claridad en su ensayo sobre "Las glorias de España", en que rechazó las calumnias de extranjeros, defendió los pasados hechos de su nación y llamó la atención hacia las obras de José de Acosta, "el Plinio del Nuevo Mundo".[3] Pese a todo esto, su dependencia de fuentes francesas e inglesas —admiraba grandemente a Francis Bacon— atestigua su omnipresente sensación de que España había sido superada por las naciones del norte de Europa en la busca del conocimiento.

El hecho de que Felipe V escogiera a dos jóvenes tenientes de navío para acompañar la expedición de La Condamine, en lugar de enviar a cualquier sabio español, muestra lo atinado de los comentarios de Feijoo, pues los dos habían sido educados en la recién establecida Academia Naval de Cádiz, donde adquirieron los rudimentos de matemáticas y de astronomía necesarios para su instrucción. Para contrarrestar la desfavorable impresión creada por el relato de viajes de La Condamine, la Corona animó a Jorge Juan y Santacilla y a Antonio de Ulloa a escribir su propio relato de la expedición, obra que, a su debido tiempo, apareció en

cinco volúmenes, con el título de *Relación histórica del viaje a la América meridional* (1748), y que fue traducida a las principales lenguas europeas. En este contexto, debe notarse que las versiones inglesas omitieron el volumen —que consistía en observaciones astronómicas y físicas hechas por Jorge Juan (1713-1773)— en que el español demostró ampliamente su dominio de las matemáticas. En la segunda edición de su obra, publicada por separado en 1773, Juan insertó un prefacio en que hacía una breve historia de la astronomía y elogiaba al "mayor de los filósofos, el gran Newton", quien había demostrado que cielos y Tierra estaban gobernados por leyes que podían expresarse en ecuaciones matemáticas. Aunque las autoridades papales en un tiempo habían condenado a Copérnico, toda Europa, incluso Italia, aceptaba ahora el sistema newtoniano; el hecho de que España rechazara sus descubrimientos la convertiría en el hazmerreír de Europa. Jorge Juan también aplicó sus conocimientos para obtener una ventaja práctica y oficial cuando sirvió como director de la mina de azogue de Almadén, actuó como comandante del arsenal naval del Ferrol, compuso un "compendio de navegación", y compró instrumentos astronómicos para el observatorio real de Cádiz.[4] El hecho de que un oficial de marina se hubiese puesto a la cabeza en promover la difusión del conocimiento científico y su aplicación práctica en la minería, la construcción de naves, la fundición de cañones y la navegación demuestra hasta qué grado la Ilustración española se derivó del apoyo y de las necesidades de la Corona.

La figura más influyente de la Ilustración española que visitó el Nuevo Mundo e informó sobre él fue Antonio de Ulloa (1716-1795), compañero de Jorge Juan en la expedición de La Condamine. Hijo de un escritor de Cádiz sobre asuntos económicos, Bernardo de Ulloa, cruzó el Atlántico por vez primera siendo cadete y recibió su educación en la Academia Naval y en servicio activo. En años siguientes, sirvió primero como gobernador de Huancavelica, donde estaba situada la mina de azogue del Perú y luego como gobernador de la Luisiana, al ser cedida esta provincia a España después de 1763. Ascendido a almirante, en 1776 mandó la última gran flota mercante que partió de Cádiz a Veracruz. Generalmente reconocido como principal autor del *Viaje a la América meridional*, Ulloa consolidó su reputación de sabio con la publicación de las *Noticias americanas* (1772) en que exponía sus opiniones sobre la historia natural del Nuevo Mundo. Miembro correspondiente a la Real Sociedad de Londres, sería descrito por Voltaire como "filósofo militar". Lo que no se supo hasta el siglo siguiente fue que él y Jorge Juan fueron comisionados por el primer ministro de España, el marqués de Ensenada, para que compilaran un informe confidencial sobre el gobierno y la sociedad coloniales, en que Ulloa, sobre todo, presentó un cuadro devastador de mal gobierno y corrupción.[5] Las ocasionales similitudes y las notables diferencias que pueden verse entre el *Viaje* y el manuscrito de las *Noticias secretas*, demuestran que Ulloa era un fiel servidor de la Corona, tan dispuesto a suprimir los temas que pudiesen causar embarazo como a criticar a los habitantes del Nuevo Mundo. En los escritos a Ulloa encontramos el recrudecimiento de la tradición imperial de comentarios sobre el Imperio español de ultramar.

Hasta qué punto el *Viaje a la América meridional* surgió como obra de propaganda puede verse con la mayor claridad si comparamos la descripción de Lima que hace Ulloa con el acerbo relato presentado por Amédée François Frezier, capitán de navío francés que visitó la ciudad en los años de 1712-1714. Mientras el francés se burla de las procesiones de flagelantes religiosos, describe a los criollos como haraganes y supersticiosos, y comenta la enconada rivalidad entre los españoles de América y los de Europa, por contraste Ulloa decide subrayar la magnificencia de las iglesias, el esplendor de la nobleza, la belleza y el exotismo de las mujeres y el esplendor de las ceremonias organizadas para dar la bienvenida al virrey.[6] Más generalmente, hizo un atractivo cuadro de un imperio en que cada provincia tenía su propia línea particular de agricultura y de manufacturas artesanales. Aunque insistió en que el flujo de mercancías europeas por la feria comercial de Porto Bello era de vital importancia para Lima, también llamó la atención hacia el comercio con América del Sur, en que los textiles de lana de Quito y el cacao de Guayaquil se intercambiaban por el trigo de Chile y los vinos y aguardientes de Moguegua; la plata de los altiplanos daba vida al comercio de la costa. Asimismo, describió la cadena de puertos y ciudades en que paró: cada ciudad estaba habitada por una diversa mezcla de españoles o de indios, negros, mestizos y mulatos. Lo que omitió fue una estadística precisa acerca del volumen o el valor de toda esta diversa actividad económica.

Pese a su cautela, Ulloa desplegó sus colores imperiales cuando, al describir Cartagena, repitió el viejo rumor de que, tras la edad de 30 años, los criollos solían envejecer, que sus espíritus quedaban embotados por la pereza, lo que se derivaba de la ausencia del "incentivo del honor", en forma de carreras en la judicatura o en las fuerzas armadas. Desde luego, reconoció que Feijoo había dicho que esta generalización era un "vulgar error", lo que, en Perú, no le impidió volver al tema.[7] Y, de igual importancia, Ulloa hizo eco a la desdeñosa descripción hecha por La Condamine de los naturales del Perú. ¿Cómo era posible reconciliar la deslumbrante imagen del Imperio inca hecha por Garcilaso de la Vega con la omnipresente degradación de los campesinos indios, según los viajeros? En un apéndice, insertó un relato histórico de los incas, resumiendo eficazmente los *Comentarios reales*, en que fielmente repitió su afirmación de la observancia de la ley natural. Además, mencionó varias ruinas incas que había visto en Quito, como corroboración de la tesis de una civilización avanzada. Sin embargo, los indios de la época eran apacibles hasta el punto de insensibilidad, carentes de toda idea de honor, religión o riqueza, y no había manera de conmoverlos por temor al castigo ni la esperanza de recompensa. En realidad, vivían en "una inculta barbarie […] que casi a imitación de irracionales, viven esparcidos en los campos".[8]

Tanto como Peralta y Sigüenza y Góngora, Ulloa vivía obsesionado por la amenaza de una agresión inglesa. Muchos de los puertos que primero visitó habían sido saqueados por los piratas: la toma de Guayaquil por William Rogers en 1709 contaba entre las más audaces de estas hazañas. Hacia el fin de los esfuerzos de La Condamine, en 1739, estalló la guerra entre

España y la Gran Bretaña, por causa del contrabando inglés. En 1742, la expedición naval mandada por el almirante Vernon tomó Porto Bello, para luego fracasar en un desastroso ataque contra Cartagena. En el otro lado del continente, el almirante Anson tomó el puerto peruano de Paita, navegó hacia el norte para interceptar el rico galeón de Manila ante las costas de Acapulco y luego emuló a sir Francis Drake, circunnavegando el globo. Así pues, en todos los puntos el Imperio español estaba expuesto a los ataques de los ingleses. De hecho, el viaje de regreso de Ulloa a su patria fue interrumpido por la captura de su nave, incidente que le permitió visitar Boston y Londres, donde fue celebrado como miembro de la expedición de La Condamine, y no tratado como enemigo. Su *Viaje* concluyó con una entusiasta descripción de Nueva Inglaterra que elogió por su tolerancia religiosa, su creciente y laboriosa población, la disponibilidad general de tierras para todos los colonos, la baja incidencia de los impuestos y la falta de soldados. Comentando que "así viene a ser aquellas provincias una especie de república", citó a un observador francés, quien había afirmado que en menos de un siglo, las colonias superarían a Inglaterra y dominarían el hemisferio.[9] Entre las repúblicas ideales de los incas y los puritanos, el Imperio español de ultramar parecía un anacronismo, ya apto para la reforma.

En 1772 publicó Ulloa sus *Noticias americanas*, tratado relativamente breve en que se basó en la información que había adquirido siendo gobernador de Huancavelica (1758) y en Luisiana (1766). Tal obra no fue un logro particularmente distinguido, pues, aunque ofreció una minuciosa descripción de los altiplanos del Perú con su flora y su fauna, se abstuvo de hacer reflexiones generales. El Universo estaba gobernado, claramente, por leyes generales de la Naturaleza, pero estas leyes no ofrecían ninguna explicación a la diversidad de los fenómenos naturales que podían verse en las distintas zonas del mundo. Seguía siendo un misterio el que ciertos animales sólo se encontraran en América. Todo lo que el naturalista podía hacer era registrar la complejidad inmensa de Natura. Casi la única especulación hecha por Ulloa fue que las "conchas petrificadas" que se encontraban en las rocas del altiplano demostraban que los Andes probablemente habían sido la primera cordillera que se elevara de las aguas después del Diluvio. Por lo demás, se centró en la función decisiva de la altitud al determinar la temperatura y el clima del Perú. En suma, todo el hincapié estaba en la observación, y no en la explicación. El avance relativamente modesto que constituye la obra de Ulloa en comparación con la *Historia natural* de Acosta, como no sea en una mayor abundancia de información precisa, nos recuerda que en el siglo XVIII la geología y la zoología aún estaban muy por atrás de la física y las matemáticas en su capacidad de explicar los fenómenos.[10]

Donde Ulloa acertó fue en su estudio de la industria minera peruana, pues ofreció una vasta gama de información estadística que no se encontraba en ninguna otra parte. Para el siglo XVIII, las vetas en un tiempo ricas de Potosí estaban virtualmente agotadas por lo que en 1763 el Cerro Rico sólo recibió 1 792 quintales de azogue, para refinar el mineral de hierro de un

total de 5 245 quintales que por entonces se producían en Huancavelica. El resto había ido a parar a una vasta serie de minas: prueba indiscutible de que la industria ya no dependía de una sola fuente para su mineral de hierro. Por lo demás, Ulloa describió el método de amalgamación para refinar la plata, se basó en sus años en Huancavelica para hacer una descripción precisa de la minería del azogue, y ofreció estimaciones históricas de la producción de plata en Potosí. Lo tradicional de su enfoque puede verse en la reflexión de que "el Supremo Autor" del Universo había depositado los metales preciosos en los puntos más elevados de la superficie del mundo, ofreciendo así cierta analogía en las esferas moral y física. Concluyó diciendo que el oro y la plata "dan la ley en el mundo […] su poderío excede en cierto modo a las ideas de los hombres".[11]

La parte más reveladora de las *Noticias americanas* trata del origen, el carácter y el gobierno de los indios, temas que habían obsesionado a Ulloa desde su primera excursión al Nuevo Mundo. Por alguna razón que no aclaraba en el texto, estaba convencido ahora de que, siendo los indios tan diferentes de cualquier otro pueblo conocido del Nuevo Mundo, probablemente habían llegado a las Américas en la primerísima época después del Diluvio, navegando en botes a través del Atlántico, para establecerse primero en las islas del Caribe y luego difundirse por la tierra firme. Era posible que algunos judíos los hubiesen acompañado en su viaje, pues el quechua tenía cierta similitud con el hebreo, y en todo caso ambas naciones compartían una igual propensión a la mentira y el engaño. Cualquiera que fuese su origen, los indios del Perú habían sido simples bárbaros en la época de la Conquista y habían continuado unidos en la "rusticidad y barbarie". La religión que poseyeran era cuestión de ceremonias sin ningún "culto interior". Como hormigas o arañas, llevaban una existencia enteramente material, sin dejarse conmover por la religión ni la razón. Todo esto lo llevaba a la conclusión de que "si hay gentes que conservan parte del primitivo estado de los hombres, deben ser los indios […]" Y no es que Ulloa tuviera alguna visión idílica de la niñez de los primeros tiempos de la humanidad, ya que sucesivamente afirmó que "se reconoce a ser la vida de estas gentes semejante a las que hacen los brutos", y que "cierto sabio del primo orden en Europa" había declarado que los indios eran como niños crecidos, perpetuamente detenidos en la edad mental de siete a nueve años. Tal vez la proposición más extraordinaria planteada por Ulloa, basada reconocidamente en su experiencia en Perú y la Luisiana, era que los indios americanos, fuesen sedentarios o nómadas, libres o conquistados, vivieran en el norte o en el sur, todos y por doquier mostraban el mismo carácter, gobernados invariablemente por la "propensión al ocio y la desidia", y por vicios tan formidables como la crueldad, la embriaguez, la insensibilidad, la deslealtad y la cobardía. Ulloa no eximió más que a los incas cuyos evidentes logros, sin embargo, sugerían que habían brotado de "una raza más culta y civilizada que la de los demás indios comunes".[12]

Esta condenatoria imagen de una inerradicable barbarie llevó a Ulloa a justificar de alguna manera lo que antes había condenado. Desde luego, proponía la abolición de los obrajes, pues

estos establecimientos eran poco más que prisiones. Pero afirmaba ahora que la diversa fortaleza de las razas humanas requería diferentes leyes. Tal era la innata propensión de los indios al ocio que era necesario aplicar sanciones del Estado para obligarlos a trabajar. Defendiendo la leva laboral de campesinos para las minas, declaró que "ciertos castigos moderados son precisos en los indios". Además, era una "vulgaridad muy cerrada" imaginar que el trabajo en las minas fuera tan arduo que pudiese causar la despoblación. Después de todo, muchos mestizos e indios entraban voluntariamente en las minas, atraídos por los altos salarios. Y tampoco era injusta la *mita*, la leva forzosa, ya que, falsamente afirmaba Ulloa, los *mitayos* y los trabajadores libres recibían la misma paga. Como estaban las cosas, más indios morían por los efectos de la embriaguez que por el trabajo en las minas. En general, si había declinado la población india del Perú, ello se debía a la viruela, la embriaguez, y los matrimonios mixtos. Tales fueron las duras lecciones que Ulloa derivó de su experiencia como gobernador colonial.[13]

En su generalizado desprecio a los habitantes del Nuevo Mundo, fuesen criollos o indios, Antonio de Ulloa fue digno heredero de Gonzalo Fernández de Oviedo y de Juan Ginés de Sepúlveda. Había una subyacente continuidad de actitud entre los humanistas españoles del siglo XVI y el filósofo del siglo XVIII. En ningún momento se concedía que el indio pudiese tener la capacidad de crear una sociedad organizada. En tanto que Sepúlveda se había centrado en el alfabetismo como requisito esencial para la civilización, Ulloa declaró que era el conocimiento de la Naturaleza y de sus leyes lo que separaba a las naciones avanzadas de las razas inferiores. En ambas épocas la ideología sirvió a los intereses del dominio político, y se invocaba el carácter bárbaro de los indios para justificar los trabajos forzados. En último análisis, Antonio de Ulloa puede considerarse el expositor más talentoso del recrudecimiento de la tradición imperial española de comentar el Nuevo Mundo.

II

En 1768, apareció en Berlín un explosivo librillo, escrito en francés e intitulado *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, que comenzaba declarando sin ambages que la mejor manera de definir la diferencia entre Europa y América era como contraste entre fuerza y debilidad, entre civilización y salvajismo. Se jactaba de las realizaciones científicas y filosóficas de Newton, Leibniz, Descartes, Boyle, Locke y Montesquieu, y audazmente declaraba que de América no había salido un solo libro digno de ser leído. Se conminaba al lector a considerar a los indios americanos "como una raza de hombres que tienen todos los defectos de un niño, como especie degenerada de humanidad, cobarde, impotente, sin fuerza ni vigor físicos y sin elevación de espíritu".[14] En una obra ulterior, sobre chinos y egipcios, Corneille de Pauw (1739-1799), clérigo renegado holandés, definió al celeste imperio como

despotismo oriental que se basaba más en “el látigo y el garrote” que en la ley, para gobernar a un pueblo cuyo lenguaje era incapaz de captar las sutilezas de la filosofía europea, y cuyo pasado había sido deformado por una “adicción a la falsedad histórica”. De este modo, los nobles salvajes que moraban en su Paraíso americano y los mandarines, exponentes de la actitud racional, eran expulsados, entre carcajadas, del Valhalla de la Ilustración, tanto más condenables cuanto que en parte eran ambos productos de la fantasía jesuítica.[15] Estos demoledores ataques a figuras ya consagradas fueron bien recibidos en Europa, y las obras de Pauw se publicaron en varias ediciones. Tal fue su reputación que se le comisionó a escribir el artículo sobre América del *Suplemento de la Enciclopedia* (1776-1777), y después de su muerte, Napoleón ordenó que se le levantara un pequeño monumento. El hecho de que puedan verse huellas de su influencia en las obras de los dos principales historiadores de América, Guillaume-Thomas Raynal y William Robertson, y que fuese enconadamente atacado por el patriota criollo Francisco Javier Clavijero, parece indicar que Pauw fue el Sepúlveda de la Ilustración.

Las dos premisas del “sistema” de Pauw fueron el determinismo climático y el carácter excepcional de América. De Montesquieu, sir John Chardin y el abate Du Bos tomó la tesis de que el clima ejercía una influencia decisiva sobre el carácter, las costumbres, las leyes y la política de las naciones. En términos generales, se suponía que los benignos climas de Asia y de los trópicos engendraban hombres que eran proclives a la indolencia de mente y espíritu y, por ello, los más apropiados para las formas despóticas de gobierno. Por contraste, los habitantes de las zonas templadas solían ser resistentes, emprendedores y perseverantes en busca del conocimiento y de la libertad. A esta teoría general unió Pauw la hipótesis planteada por George-Louis Leclerc conde de Buffon (1707-1788), en su *Historia natural* (1747), de que, en términos geológicos, América era un continente joven que se caracterizaba por una superabundancia de grandes ríos, extensos lagos y muchas fétidas marismas. En cualquier latitud, el hemisferio era más frío y húmedo que en el Viejo Mundo. Era significativo que sus especies animales fuesen menos numerosas y más pequeñas en tamaño que sus equivalentes del otro lado del Atlántico. El hecho de que el ganado europeo degenerara en América intensificaba el contraste. Y en cambio, insectos, lagartos y serpientes se multiplicaban y medraban hasta un grado desconocido en otros lugares. En efecto, concluía Buffon, “por tanto, la naturaleza animada es menos activa, menos variada y hasta menos vigorosa” en el Nuevo Mundo. Y tampoco la especie humana podía quedar aparte de la regla general, pues los naturales de la América del Norte eran “todos igualmente estúpidos, ignorantes, desconocedores de las artes y carentes de industria”. En general, los habitantes del Nuevo Mundo eran recién llegados, escasos en número, dispersos en pequeñas bandas a través de un vasto continente y hundidos en el salvajismo. Desde su punto de vista parisiense, declaró Buffon: “En el salvaje, los órganos de la generación son pequeños y débiles, no tiene cabello ni barba, ni siente ardor por las mujeres […] carecen de vivacidad o de actividad del alma

[…]” Las únicas excepciones de esta regla climática eran Perú y México donde “se encuentra un pueblo refinado, sujeto a leyes, gobernado por reyes, conocedor de las artes y no carente de religión”.[16]

Todo lo que hizo Pauw fue desarrollar los argumentos de Buffon en forma escabrosa, citando a manera de corroboración relatos de viajeros. Para añadir fuerza a su argumento atacó a Montesquieu, por haber descrito a América como una tierra fértil con un clima parejo, insistiendo en que era un país estéril, cubierto de aguas estancadas y vegetación que se pudría. Pero mientras Buffon había alegado que América era un continente joven, Pauw declaraba que el hemisferio era antiguo y degenerado. En algún momento indeterminado había sufrido tales “convulsiones de la naturaleza” que su equilibrio climático había quedado radicalmente perturbado. La omnipresente humedad y las exhalaciones fétidas de la vegetación putrefacta infectaban el aire con vapores que invadían el aliento, la sangre y la leche de los salvajes que merodeaban por sus grandes bosques y pantanos. Tal era el efecto de este clima envenenado que su sangre era viscosa y por tanto más resistente a las enfermedades venéreas (de las que invariablemente sufrían) que la de los europeos. Las mismas causas producían una superabundancia de fluido láctico en sus cuerpos, de modo que hasta los hombres tenían leche en los pechos y a menudo los niños eran amamantados durante muchos años. El torpor de estos salvajes era tan grande que la pubertad no avivaba sus instintos o sus espíritus: la ausencia de vello en el cuerpo, en esta etapa, era señal inequívoca de su semejanza con eunucos. En realidad, las mujeres a menudo eran estériles y los hombres carentes de ardor, a veces impotentes y muy dados a la sodomía.[17]

El clima y el físico humano que producía determinaban el carácter, la sociedad y la cultura de las naciones. Todos los pueblos, declaraba Pauw, comenzaban como simples brutos, gobernados más por el clima que por la razón, sin otros modelos de conducta que el capricho y la necesidad, pero dotados todos ellos con “el germen de la perfectibilidad”. Sólo por medio de la agricultura podía un grupo abandonar el nomadismo del cazador y formar asentamientos, avanzando así de “una constitución salvaje a una constitución política”. Con una vida sedentaria surgían las artes y las ciencias y se establecían los derechos de propiedad. Sin embargo, nada de este desarrollo había resultado posible para pueblos como los esquimales o los negros de África, donde los extremos del clima impedían toda transición del salvajismo. Asimismo, en América la esterilidad de la Naturaleza había creado un pueblo tan primitivo que sus idiomas carecían de los medios de expresar ideas abstractas o generales. Ni siquiera podían contar más allá de tres o cuatro. ¿No se habían unido viajeros como La Condamine y Ulloa para describirlos como criaturas insensibles, a quienes no conmovían el miedo, el honor, la avaricia o el amor? En realidad eran una raza de niños crecidos, aunque más degenerados que inocentes en sus costumbres e inclinaciones.[18]

Pero ¿qué decir de los incas y los aztecas? ¿Cómo reconciliar sus evidentes realizaciones con esta imagen de salvajismo determinado por el clima? El contraste con los incas y los

indios contemporáneos ya había causado la perplejidad de La Condamine y de Ulloa. Tal fue un acertijo que Pauw resolvió negando abiertamente la veracidad virtualmente de todas las fuentes históricas que trataban de los indios de la época de la Conquista: describió a los conquistadores españoles como aventureros brutales y crueles que habían perpetrado matanzas sin número, destruyendo todo lo que habían encontrado. En cuanto a los misioneros, eran curas ignorantes, cegados por el interés egoísta, en cuyos relatos de la cultura y la conversión de los indios no se podía confiar. En particular, Pauw se centró en Las Casas, denunciándolo como el archiintrigante, cuya defensa de los indios había sido inspirada por el deseo de volverse su soberano. Hipócrita innato, había sido el primer autor del tráfico de esclavos que había condenado a tantos africanos a la servidumbre. Casi la única fuente clerical que Pauw elogiaba era la *Historia natural* de Acosta, cuya obra *De procuranda* citaba. Por lo demás, atacó los hechos de los jesuitas en Paraguay, acusándolos de despotismo y avaricia, y citando la carta de Palafox para confirmar estas acusaciones.[19]

Era el "cuentista Garcilaso" el que "realmente indignaba" con su relato de los *amautas* incas y su academia de filosofía. Sus *Comentarios reales* eran una "obra tan indigesta, tan lamentable, tan radicalmente mal razonada", que los traductores franceses de la misión de 1744 se habían visto obligados a rehacerlo todo. De hecho, el Imperio inca había surgido en "una región salvaje, habitada por bárbaros", en que se desconocía el uso del hierro o del dinero. Su único asentamiento urbano era Cuzco, cuyos edificios se asemejaban más a un campamento de hotentotes que a una ciudad europea. Dado que La Condamine había descubierto que la lengua peruana carecía de todo medio de expresar ideas generales, ¿cómo era posible creer en las fábulas de Garcilaso acerca de los filósofos incas? Una muy similar línea de razonamiento llevó a Pauw a rechazar la descripción hecha por Gemelli Careri del calendario azteca, tildándola de burdo invento de su informante mexicano "Congara", es decir, Sigüenza y Góngora. Sus burdas figuras carecían de todo significado simbólico. Por lo demás, la ausencia del hierro y de las bellas artes, combinada con la adicción a los sacrificios humanos, mostraban claramente a los aztecas como salvajes. El "palacio" de Moctezuma no era más que una choza. Para empeorar las cosas, Pauw concluyó con un desdeñoso ataque a la capacidad de los criollos, citando a viajeros como Frezier y Ulloa para afirmar que después de la adolescencia, los españoles nacidos en América caían en la indolencia y el vicio, influidos tanto como los indios por los efectos perniciosos del clima local. Un profesor francés no había podido encontrar en Lima un solo estudiante capaz de entender la astronomía y las matemáticas. Y ningún originario del Nuevo Mundo, fuese indio o criollo, había escrito jamás un libro digno de leerse.[20]

Aunque Pauw condenaba a "esos horribles teólogos del siglo XVI", la forma cómoda y mecánica en que invocaba una teoría "filosófica" para condenar a los indios de América recuerda claramente a Sepúlveda. Si el humanista español se basó en Oviedo como testigo presencial de hechos incontrovertibles, así Pauw se basó en La Condamine y en Ulloa para su

información. La semejanza se fortalece no sólo por su común aversión a Las Casas sino también por su aplicación de doctrinas clásicas. Pues si nos volvemos a la fuente primordial del determinismo ambiental, es decir, *aires, aguas* y *lugares* de Hipócrates, veremos que los escitas son descritos como nómadas que habitan en una llanura fría, húmeda y nebulosa, como gente cuyo físico era tosco, flácido y húmedo: características que propiciaban la infertilidad en las mujeres, la impotencia en los hombres y, en ambos sexos, una embotada indolencia. En otra parte, Hipócrates sugirió que las tierras que son tan ricas, suaves y bien regadas tenderán a hacer habitantes carnosos, holgazanes y cobardes. Asimismo, echó los fundamentos del célebre contraste entre la libertad griega y el despotismo asiático. El que Pauw comparara explícitamente a los indios americanos con los antiguos escitas indica que la fuente de sus teorías fue hipocrática. Por su parte, elogió a sir John Chardin, quien en sus *Travels in Persia* (1711) estableció la base climática del carácter y el despotismo asiáticos, teoría, afirmaba Pauw, que Montesquieu no haría más que desarrollar.[21]

III

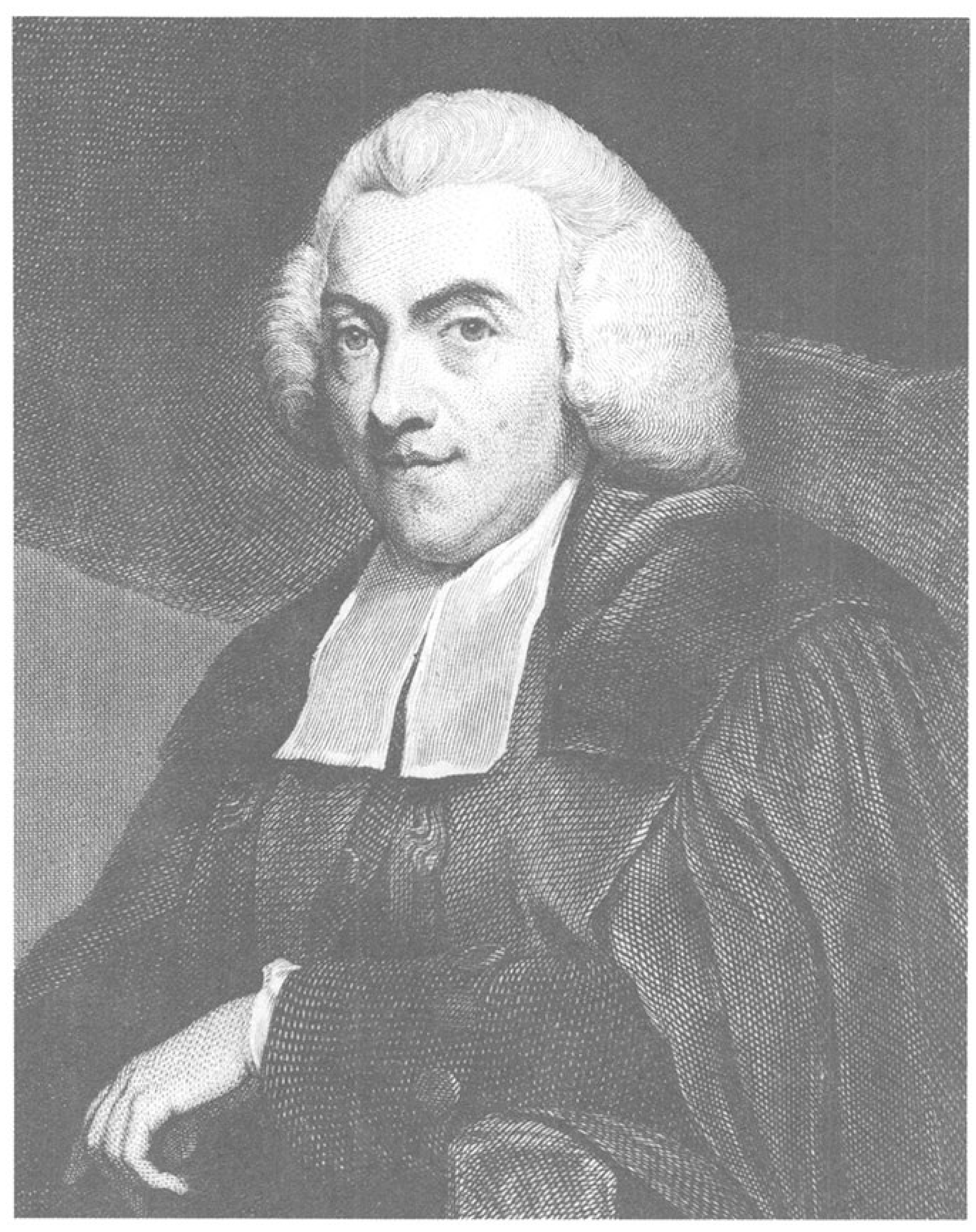
El grado en que la historia del siglo XVIII puede interpretarse como comentario escéptico y nueva versión de anteriores relatos queda claramente ejemplificado en *The History of America* (1777), escrita por William Robertson (1721-1791), ministro presbiteriano escocés, y durante muchos años rector de la Universidad de Edimburgo. Tal fue el primer intento sostenido por describir el descubrimiento, la conquista y la colonización de la América española, desde las *Décadas* de Herrera. El hecho de que también Robertson intercalara una discusión general de la calidad de los indios americanos, juiciosamente midiera el grado de civilización alcanzado por aztecas e incas, y siguiera el desarrollo de la sociedad colonial hasta su propia época, indica la ambiciosa envergadura de su obra. En todos los puntos, el texto se apoya en notas de pie de página, una revisión de las fuentes históricas y una extensa bibliografía. Gracias al embajador de la Gran Bretaña en Madrid, Robertson había podido comprar libros y procurarse un cierto número de manuscritos que trataban del tema. También mantuvo correspondencia con el conde de Campomanes… Sin embargo, las simples erudición y laboriosidad no habrían obtenido el aplauso de figuras tan distintas como Voltaire y Burke, si no hubiesen ido unidas a una “investigación filosófica”. Ya en su *Carlos V,* Robertson había hecho un magistral estudio del progreso de la sociedad europea, en que analizaba la erosión del “sistema feudal” causada por el surgimiento de ciudades libres, el resurgimiento de la cultura y del derecho romano, y por el nacimiento de la autoridad real y el equilibrio del poder entre los estados. Fue sobre todo al desarrollo del comercio, ayudado por la ley y por la propiedad privada, al que se atribuyó el avance de la civilización. Asimismo, en su historia de América, Robertson desarrolló conceptos elaborados por Adam Smith, Adam Ferguson y John

Miller en la que llamaron *historia teórica o conjetural*. Y tampoco olvidó las ideas de Buffon y de Montesquieu. En su propia época, Robertson fue contado entre las luminarias del movimiento intelectual que hoy es llamado la Ilustración escocesa. El que Edward Gibbon le haya informado que se sentía honrado de figurar en el triunvirato de grandes historiadores compuesto por David Hume, Robertson y él mismo es prueba suficiente de su posición. En España, la Real Academia de Historia lo eligió como miembro y recomendó que su obra fuese traducida y publicada, con sólo menores enmiendas.[22]

Tras esa profusión de elogios de sus contemporáneos, resulta una sorpresa descubrir que el relato de Robertson sobre el descubrimiento de América y la conquista de México y del Perú es poco más que una paráfrasis de las *Décadas* de Antonio de Herrera. Sin duda, era inevitable que el escocés comenzara con el relato de una exploración europea y no con una descripción del Nuevo Mundo y de sus habitantes. Mas ¿por qué tuvo que seguir a Herrera en interrumpir el final sitio de México para hacer una descripción del viaje de Magallanes alrededor del mundo? Impaciente por defender a Colón contra la calumnia de Gómara, de que había robado a un desconocido piloto el crédito por el descubrimiento de América, no llegó a hacer una apreciación completa del gran Almirante, presentándolo tan sólo como "hombre en cuyo carácter estaban unidas la modestia y cortesía del auténtico genio, con el ardiente entusiasmo de un buscador". En lo tocante a Cortés, lo exculpó de toda responsabilidad de la matanza de Cholula. Siguió a Herrera, suprimiendo toda mención a la matanza perpetrada por Alvarado en Tenochtitlan. Ofreció la versión española de la muerte de Moctezuma, pero condenó enérgicamente al conquistador por la muerte de Cuauhtémoc. Tuvo pocas palabras de elogio para Pizarro y censuró la ejecución de Atahualpa como acción que figuraba entre "las más criminales y atroces que han manchado el nombre de España". En general, deploró "la ligereza, la rapacidad, la perfidia y la corrupción que prevalecen entre los españoles en Perú". Debido a que Herrera había incorporado material tomado de la historia y narración de Las Casas, Robertson concedió lugar importante a la campaña del dominico para defender a los indios, ofreció un relato completo del incidente de Cumaná y atribuyó a su intervención las Nuevas Leyes. Al mismo tiempo, censuró la *Brevísima relación* por sus "evidentes marcas de descripciones exageradas" y comentó las denuncias de Las Casas por la pérdida de población, que "con el decisivo tono de alguien marcadamente convencido de la verdad de su propio sistema le imputó todo esto a una sola causa: las exacciones y la crueldad de sus connacionales". Elogiando a Carlos V por su visión de estadista al promulgar las Nuevas Leyes, Robertson confirmó la tesis de Herrera de que el apoyo de la Corona a Las Casas liberaba a la monarquía de toda culpa por la destrucción de los indios.[23]

En su análisis de la sociedad india Robertson se esforzó por mostrar su calidad de historiador filosófico, presentando sus materiales para una "historia del espíritu humano". En esta gran empresa encontró inspiración en la observación de Ferguson, acerca de los indios, en el sentido de que "en su actual estado vemos, como en un espejo, los rasgos de nuestros

propios progenitores”. También fue influido por la insistencia de Adam Smith en el “modo de subsistencia” como norma por la cual medir el desarrollo especial y cultural de cualquier grupo humano. Según esta teoría evolutiva, la humanidad pasaba por cuatro etapas sucesivas, dominadas respectivamente por la caza, el pastoreo, la agricultura y el comercio. La transición a la agricultura era considerada importantísima, pues generalmente iba acompañada por el surgimiento de los derechos de propiedad, la ley y los rangos sociales. Sin embargo, sólo con el predominio del comercio se llegaba a la plena civilización. Sobreimpuesta a este esquema estaba la tríada ya familiar de salvajismo, barbarie y civilización, en que la barbarie se distinguía de la primera fase de la historia humana por la consolidación de la autoridad política y la propiedad, características que podían coexistir con la etapa pastoral o la agrícola.[24] El grado en que Robertson apoya estas ideas se manifiesta en su afirmación de que “en cualquier parte de la Tierra el progreso del hombre siempre ha sido el mismo, en su avance de la ruda sencillez de la vida salvaje hasta que alcanza la industria, las artes y la elegancia de una sociedad pulida […] En toda investigación de las operaciones de los hombres cuando se unen en sociedad, el primer objeto de atención debe ser su modo de subsistencia”. Eran estas proposiciones generales las que llevaban a Robertson a rechazar la teoría de Gregorio García, de las sucesivas migraciones del Viejo Mundo, en favor de la hipótesis de Acosta, de que América había sido colonizada por pequeñas bandadas de salvajes llegados del este de Asia, carentes de ganado, de hierro, y de casi todo, salvo de los más primitivos instrumentos de caza. La evolución de la sociedad indígena era autóctona: toda semejanza o reminiscencia de las costumbres y los conceptos del Viejo Mundo en sus prácticas indicaba sencillamente una humanidad común, y no una ascendencia inmediata. Lo que hace atractiva esta teoría es que “en América el hombre aparece en las formas más rudas en que podamos concebirlo subsistiendo […] Ese estado de simplicidad primigenia que fue conocido en nuestro continente tan sólo en las fantásticas descripciones de los poetas, existió realmente en el otro”. En suma, para Robertson, como para John Locke y Claude Lévi-Strauss: “En el principio todo el mundo era América”.[25]



William Robertson

Todo entusiasmo provocado por la atractiva promesa de un encuentro con nuestros

primeros antepasados, milagrosamente conservados en el Nuevo Mundo, pronto era disipado al reconocer Robertson que “en cualquier parte de la Tierra en que existe el hombre, el poder del clima opera con influencia decisiva sobre su estado y su carácter”. Además, Robertson también aceptaba la tesis de Buffon del carácter excepcional de América, inconsciente de que el determinismo ambiental de tan pronunciada fuerza socavaba su insistencia anterior en los determinantes económicos de la evolución social. Como resultado, afirmó que el Nuevo Mundo era un continente frío y húmedo, un vasto desierto, insalubre por las aguas estancadas y por una enorme masa de vegetación podrida. “La naturaleza no sólo fue menos prolífica en el Nuevo Mundo sino que asimismo parece ser menos vigorosa en sus productos.” Una vez más, se citaba el pequeño número de animales y su tamaño diminuto, junto con la degeneración del ganado europeo. Sin embargo, Robertson condicionaba estas afirmaciones reconociendo que una vez desmontado el bosque, drenado y puesto en cultivo, la tierra podría volverse más salubre. Asimismo, el tamaño menor del ganado europeo era, frecuentemente, resultado de mala cría e insuficiente atención y pastoreo. Hasta que llegara tal transformación, los determinantes del clima dejaban a los indios americanos muy cerca de “la creación en bruto”, de modo que “una debilidad de constitución era universal”. De hecho, Robertson siguió a Buffon y a Pauw al considerar la ausencia de barba y de vello corporal señales de “una constitución débil y un deseo lánguido”. Los indios eran indolentes, insensibles, se mostraban impávidos ante el deseo físico o el amor, insensibles a los acicates de la avaricia, el honor y el miedo, pueriles e incapaces de razonamiento especulativo. Para sustanciar esto, Robertson narraba con cierto detalle los relatos de viajes de La Condamine, de Bouguer y de Ulloa, confirmando así la influencia omnipresente de esa expedición sobre todo análisis ulterior del indio americano. En realidad, llega a citar explícitamente la extraordinaria afirmación de Ulloa de que todos los habitantes aborígenes del Nuevo Mundo, del Norte y del Sur, libres o esclavizados, tenían el mismo carácter, para justificar sus generalizaciones. Sólo después de la admisión del determinismo climático y la “caracterología”, Robertson invocó las normas sociales de la Ilustración escocesa, observando que los indios vivían en la primerísima etapa del salvajismo, pues su subsistencia dependía de la caza, complementada por una primitiva agricultura. La falta de ganado, hierro, propiedad individual, clases sociales y autoridad política que no fuese el poder despótico de sus caciques sólo servía para confirmar esta desalentadora imagen. Sin embargo, aun en este punto volvió al tema climático, contrastando los pueblos indolentes, fáciles de conquistar y despóticamente gobernados de la zona ecuatorial con las tribus fuertes, amantes de la libertad, de Chile y de la América del Norte, que habían opuesto resistencia al avance de los europeos.[26]

De hecho, Robertson salió de su investigación filosófica con una imagen del hombre primitivo que recuerda notablemente la esbozada por Thomas Hobbes un siglo antes. También hizo eco, aunque en un lenguaje moderado, a las afirmaciones de Pauw y de Buffon. Sin duda, Robertson conocía bien una tradición que se remontaba a Américo Vespucio y a Pedro Mártir,

de pintar a los indígenas del Nuevo Mundo viviendo en un estado de inocencia natural, libres de las convenciones de la sociedad europea. Esta tradición había sido confirmada por Jean-Jacques Rousseau, quien, en su *Discurso sobre las artes y las ciencias* (1750), había elogiado a los americanos como naciones felices, cuyas costumbres había preferido Montaigne a las Leyes de Platón. En otra parte, describió el primer estado del hombre como una edad de oro en que cada quien vivía como señor de sí mismo, cazando o pastoreando su rebaño sin confinamientos. Era la agricultura la que había introducido los males de la propiedad, el gobierno, las leyes y la guerra.[27] Esta otra visión del desarrollo humano fue introducida en la polémica sobre América por Antoine Joseph Pernety, quien acremente criticó el determinismo climático de Pauw. La indiferencia de los indios al dinero era señal de que se dejaban guiar por una "filosofía verdaderamente natural" y por tanto estaban libres de los prejuicios inculcados por la educación. En suma, era ésta una línea de pensamiento que contrastaba la naturaleza con la sociedad y proponía al "noble salvaje" como modelo por el cual juzgar los artificios y los males de la Europa contemporánea.[28]

En ninguna parte Robertson enarbola más claramente sus colores liberales que en su estudio de la religión aborigen. Audazmente declaró que si la religión no se derivaba de "la investigación racional o de la revelación", entonces consistiría en una superstición "bárbara y extravagante", respuesta a temores infantiles que encontraban expresión en oráculos, adivinación y magia, y que invariablemente servía de auxiliar al despotismo político.[29] Ésta era una imagen del hombre primitivo que Vico se había esforzado por erradicar. Hasta entonces, *La ciencia nueva* no era conocida ni leída en Escocia. Pero entre las fuentes mismas de las que dependía Robertson existía una afirmación general de otra visión de la religión indígena. En sus *Costumbres de los salvajes americanos* (1724), Joseph François Lafiteau, jesuita francés que había servido como misionero durante muchos años en Canadá, arguyó que las creencias y prácticas religiosas de los iroqueses y los hurones se asemejaban al antiguo culto de los griegos y pelagianos, semejanza que atribuyó a la herencia común de la humanidad, la religión pura e inocente de los primeros padres del hombre. Obviamente, había ocurrido un proceso de corrupción, causado por el temor, la ignorancia y el demonio, pero se habían conservado vestigios significativos de las primeras creencias y prácticas, aunque a veces en forma simbólica. De hecho, Lafiteau siguió aquí a Kircher, al buscar el origen y la religión de la filosofía remontándose a los primeros hombres, y al percibir un doble proceso de corrupción y de transformación simbólica. Pero mientras el teólogo alemán había escogido Egipto como fuente de la sabiduría y tratado de interpretar los jeroglifos como el lenguaje original de la humanidad, el jesuita francés emprendió una detallada investigación de la religión y sociedad iroquesas, ejercicio etnográfico que aún conserva su valor y ha sido aclamado como clásico en la materia. Además, Lafiteau rechazó la habitual denigración de los indios, observando: "Tienen buen ingenio, una viva imaginación, una fácil concepción y una memoria admirable. Todos muestran al menos huellas de una antigua y hereditaria religión y

una forma de gobierno”.[30] El hecho de que Robertson pasara por alto tranquilamente una obra ya citada a menudo por Ferguson muestra hasta qué punto enmarcó su descripción de los indios americanos de acuerdo con los prejuicios de la Ilustración. Puede notarse que Pauw rechazó burlonamente los argumentos del jesuita, observando que “Lafiteau explicó las costumbres como Kircher descifró los jeroglíficos”: notable testimonio de la hostilidad de la Ilustración a la empresa barroca de los jesuitas.[31]

Más confiado que Pauw en la veracidad de los historiadores españoles, Robertson ofreció una juiciosa evaluación de los reinos inca y azteca, observando que aunque en comparación con los iroqueses poseían unas características de “Estados pulidos”, por contraste, vistos desde la perspectiva del Viejo Mundo, “ni los mexicanos ni los peruanos tienen derecho a compararse con las naciones que merecen el nombre de civilizadas”. Después de todo, hasta los bárbaros de Europa habían poseído herramientas y armas de hierro, y ganado en abundancia, consideración que les sugería que los dos Estados indios “apenas habían avanzado más allá de la infancia de la vida civil”. Dado que Robertson no decidió admitir en su discusión testimonios de imperios anteriores a los aztecas y los incas, deliberadamente abrevió la duración de la sociedad establecida. Sin embargo, su ambición era notable, pues trató de “evaluar su lugar en la escala política, para asignarles su etapa apropiada entre las rudas tribus del Nuevo Mundo y los Estados pulidos del Antiguo…” Mientras Las Casas había argüido en un tiempo la equivalencia de los aztecas y los incas con los antiguos griegos y romanos, Robertson se enfrentó así a su tarea confiado en que ocupaban un peldaño más bajo en la escala cultural.[32]

Respecto de los mexicanos, Robertson se centró primero en la institución de los derechos de propiedad, privados y comunales, como clara prueba de su avance hacia la civilización. Era éste un país con numerosas ciudades, que incluía la propia México con una población de 60 000 habitantes, cuya existencia atestiguaba una división del trabajo entre artesanos y campesinos. Un sistema de riego en el valle central y el cobro periódico del tributo indicaban la existencia de una autoridad política cabalmente constituida, con base en un sistema de rangos sociales que iba desde siervos y campesinos libres hasta guerreros y una nobleza. Robertson concluyó que el Estado mexicano ofrecía “la imagen de una política feudal […] una nobleza que poseía una autoridad casi independiente, un pueblo deprimido en la más baja etapa de sumisión, y un rey al que se confiaba el poder ejecutivo del Estado”. Sin embargo, todo esto sólo indicaba los primeros pasos hacia la auténtica civilización. Después de todo, la agricultura no estaba muy avanzada, la población no era densa, no había una moneda regular y el comercio era escaso o nulo. La agricultura era de la índole más primitiva, con templos construidos sobre montes de tierra apisonada o, como en el caso de Cholula, montes naturales. El que ningún monumento de dimensiones hubiese sobrevivido a la conquista española demostraba lo insustancial de las construcciones indias. En cuanto a los fabulosos jeroglifos y calendarios mexicanos, ¿qué eran sino simples pictografías que, si bien significaban sin duda

un acercamiento a la civilización, sin embargo se habían quedado en la primera etapa de la expresión abstracta o simbólica? Además, en su forma demostraban todas las imperfecciones del arte primitivo, pues consistían en "torpes representaciones […] carentes de gracia y de propiedad […] los garabatos de los niños delinean los objetos casi con la misma precisión". De este modo, se invocaba el neoclasicismo de la Ilustración para condenar la más grande prueba de la civilización mexicana.[33] Sea como fuere, ¿cómo se podía llamar civilizada a una sociedad que emprendía continuas y bárbaras guerras, observaba una "sombría y atroz religión" y estaba corrompida por la viciosa práctica del sacrificio humano?

Robertson tuvo menos que decir sobre los incas. Dado que Manco Cápac era presentado como el hijo del Sol, de ahí se seguía que la religión y el Estado quedaban identificados, ejerciendo el Inca una "autoridad ilimitada y absoluta", y aplicando la pena capital por todos los delitos. Pero la religión peruana era relativamente inocente, no manchada por la crueldad de los mexicanos. Asimismo, la guerra inca se emprendía para pacificar y civilizar a otros pueblos, y el Estado inca promovió una agricultura avanzada. Aún sobrevivían los monumentos de piedra en Cuzco y otros lugares, señal inequívoca de su calidad impresionante, y sus puentes y caminos recordaban las realizaciones de los romanos. Contra todo esto, había que subrayar que Cuzco era la única ciudad de todo el imperio. Había pocos testimonios de alguna división del trabajo y aún menos de comercio. La población no era belicosa y, a juzgar por los informes recientes, carecía de ánimo. Robertson concluyó que el estado de Perú "sugiere la idea de una sociedad que aún está en las primeras etapas de su transición de la barbarie a la civilización".[34] Al hacer su evaluación de aztecas e incas, Robertson citó una vasta gama de fuentes históricas, incluyendo cierto material manuscrito obtenido de los archivos españoles. Sin embargo, ante todo se basó en los historiadores españoles del siglo XVI, extrayendo de sus profusos materiales su propio y sucinto análisis. En otras palabras, siguió el mismo procedimiento de paráfrasis que había aplicado en su relato, aunque en este caso sometiendo su material a las categorías analíticas desarrolladas por la Ilustración escocesa. Pero ¿de quién dependía más para obtener la información que necesitaba? Son sus notas anexas las que nos dan la respuesta. En primer lugar, Robertson elogió a Antonio de Herrera por su "imparcialidad y franqueza" y colocó sus *Décadas* "entre las colecciones históricas más juiciosas y útiles". También elogió a José de Acosta como uno de "los escritores más precisos y mejor informados sobre las Indias Occidentales". Respecto de la Conquista, descubrió que "el mérito histórico de Gómara es considerable", aunque confesara que a menudo había resultado "impreciso y crédulo". A Bernal Díaz lo elogió por su vivacidad testimonial y su autenticidad. En contraste con estas loas, criticó a Torquemada por "su habitual propensión a lo maravilloso", y rechazó a Boturini como "hombre caprichoso y crédulo". Cuando el historiador mexicano Francisco Javier Clavijero se atrevió a cuestionar su propia precisión, Robertson aprovechó una segunda edición de su historia para atacar al jesuita por fundamentar su descripción del antiguo México "en las inverosímiles narraciones y

fantásticas conjeturas de Torquemada y de Boturini, copiando sus espléndidas descripciones del alto estado de civilización del Imperio mexicano". En el mismo contexto, criticó a Solís por aplicar la nomenclatura europea a las instituciones indias, observando que semejante procedimiento imponía similitudes que no existían en la realidad. Con semejante perspectiva, no sorprende que también rechazara a Garcilaso de la Vega como simple comentador de las fuentes españolas, añadiendo que "en cuanto a composición, disposición o capacidad de distinguir entre lo que es fabuloso, lo que es probable y lo que es verdadero, en vano buscaremos esto en los comentarios del Inca".[35] En efecto, Robertson rechazó, de entrada, los textos canónicos del patriotismo criollo y en cada punto prefirió los textos canónicos de la tradición imperial.

En ciertos aspectos, la sección más original de *The History of America* fue la última, que trató del progreso de la sociedad colonial a partir de la conquista hasta el decenio de 1770. La primera y más dramática consecuencia de la conquista era la radical pérdida de la población india, causada por los trabajos forzados, la viruela y la peste, y por la general opresión de "unos conquistadores indigentes y, a menudo, carentes de principios". La Corona intentó siempre proteger a sus súbditos aborígenes, así como la Iglesia, ya que los primeros misioneros que visitaron América, aunque débiles e ignorantes, eran hombres piadosos […]" Aunque el rey tenía poder absoluto, en la práctica los virreyes compartían la autoridad con las Audiencias. Lo que más obstaculizaba el desarrollo económico era la política de monopolio comercial que limitaba las interrelaciones a unas flotas periódicas. El crecimiento de grandes latifundios y el predominio de la minería de metales preciosos contribuían al atraso económico, pues impedían el desarrollo de la agricultura y el mejoramiento de la industria. Citando a Ulloa y a Frezier, Robertson comentó el desarrollo del comercio por inmigrantes españoles y la exclusión de los criollos de los altos cargos, e hizo una imagen devastadora, aunque ya tradicional, del carácter criollo, afirmando que "por la influencia enervante de un clima bochornoso, por el rigor de un gobierno celoso y por la desesperación de alcanzar esa distinción a la que la humanidad naturalmente aspira, el vigor de su espíritu está tan enteramente quebrantado que una gran parte de ellos se pasa la vida en la mayor autoindulgencia, mezclada con una intolerante superstición aún más degradante".[36] En realidad, Robertson se centró en la riqueza de la Iglesia, en el número excesivo de clérigos y en la multiplicación de las casas de religión en las ciudades como señal del predominio excesivo de una institución a la que censuró por "el espíritu de baja superstición y tolerancia" que fomentaba, espíritu demasiado deplorablemente ejemplificado en las *Gacetas de México* (1724-1729), que él había hojeado con creciente disgusto. Y la Iglesia tampoco había logrado inculcar los principios y la verdad cristiana en las embotadas mentes de los indios que no tenían acceso al sacerdocio y a los que no pocas veces se les negaba la Eucaristía.

No queriendo terminar con una nota condenatoria, Robertson elogió los notables y trascendentes cambios que habían introducido Carlos III y sus ministros. "El espíritu de

investigación filosófica, que es gloria de nuestra época, el haber dejado las especulaciones frívolas y abstrusas en favor de cuestiones y asuntos de hombres, ha extendido su influencia más allá de los Pirineos.” En particular celebró los tratados de Pedro Rodríguez Campomanes sobre la industria popular y recomendó sin reservas las recientes medidas adoptadas por liberar de restricciones anteriores el fluir del comercio a través del Atlántico. Su obra terminaba con el elogio de José de Gálvez, recién nombrado ministro de Indias, que había procedido con incomparable vigor para reorganizar el gobierno del vasto imperio de España, creando nuevos virreinatos, aumentando el número de jueces y extendiendo el libre comercio.[37]

Un escocés, contemporáneo de Robertson, lo acusó de ser un plagiario, que en conversación “siempre parafrasea los pensamientos de otros”. Algo muy similar puede decirse de su *History of America*.[38] En su narración de los hechos, hay poco que no pudiera encontrarse en Herrera. Su análisis de los Estados azteca e inca debió mucho a Acosta. En realidad, en perspectiva y realización hubo una notable semejanza entre el humanista jesuita y el filósofo presbiteriano. Su contribución más original se encuentra en haber aplicado el esquema de Smith sobre los modos de subsistencia. Pero el rasgo más notable de su obra es la medida en que resucitó y reafirmó la tradición imperial española de comentarios sobre América. En cada punto, desde su denigración de Torquemada y Garcilaso hasta su encomio de Gálvez y Carlos III, Robertson ofendió las sensibilidades de los patriotas criollos. Por su parte, la Real Academia de Historia, de Madrid, alegremente lo recibió en sus filas y trató de publicar una traducción de sus obras en Madrid.

IV

En tanto que la historia antigua ofrecía la magnífica escena de “grandes revoluciones, modales heroicos y hechos extraordinarios”, por contraste hoy día “la historia del mundo se ha vuelto insípida y mezquina […] Ha pasado el periodo de fundación y subversión de imperios”. Tal era el equilibrio del poder en Europa que a menudo se entablaba la guerra por razones comerciales o por la toma de unas cuantas ciudades fronterizas. Ni el “fanatismo religioso” ni el “espíritu de conquista” tenían un efecto apreciable sobre los últimos acontecimientos. En suma, “los anales de las naciones serán escritos, en adelante, por filósofos comerciales, así como antes lo fueron por oradores históricos”. En parte para apuntalar esta frase, Guillaume Thomas Raynal (1713-1796) comienza su *Histoire philosophique… du commerce des européens dans las deux Indies* (1770, 1774, 1781) afirmando que el descubrimiento del Nuevo Mundo y el paso a la India “hicieron surgir una revolución en el comercio y en el poder de las naciones, así como en las culturas, la industria y el gobierno de todo el mundo”. Desde los días de los fenicios y los griegos hasta los venecianos y holandeses, había sido el

comercio de las ciudades Estados el que creara las condiciones de paz y libertad en que más fácilmente florecían las artes y las ciencias.[39]

Pese a estas resonantes declaraciones, Raynal confesó que al contemplar el curso del comercio y los asentamientos europeos por el mundo entero más a menudo se sentía obligado a llorar ante las crueldades que iba a narrar, que a regocijarse por sus glorias. Para explicar estos crímenes se centró en “los grandes asesinos que se llaman conquistadores”, hombres animados por una mezcla infernal de ambición, avaricia y superstición. Además, como corresponde a un ex jesuita, censuró a la religión organizada por muchos de los males que podía percibir. En particular, fustigó a la Iglesia de Roma y a su clero como enemigos declarados de la libre investigación, cuya riqueza y poder habían resultado ser obstáculos formidables para el progreso económico y la unidad política. La existencia de una corporación de la sociedad dedicada a fines de otro mundo tenía que ir siempre en detrimento de la sociedad. Todos debían tener en claro que “el Estado no está hecho para la religión, sino la religión para el Estado […] El Estado tiene la supremacía en todo”. El abate Raynal, típico *philosophe* que pertenecía a la generación de la *Enciclopedia,* atacó a la vez a la nobleza y a la Iglesia como resto del pasado feudal, pero elogió a Federico el Grande de Prusia como “rey patriota”, por patrocinar las artes y las ciencias.[40]



Guillermo-Thomas Raynal

El hecho de que *Histoire philosophique*… narrara toda la expansión ultramarina europea

atestigua más la ambición literaria de Raynal que su alcance intelectual. Editor y autor, se basó en la colaboración de varios ayudantes, entre ellos Diderot, y continuamente aumentó su texto a través de tres ediciones sucesivas publicadas en Ámsterdam y en Ginebra, y sin tentarse el corazón cambió tanto sus opiniones como los hechos. Dado que rara vez citaba alguna referencia, sus lectores tenían pocos medios de buscar la fuente de sus aseveraciones. De hecho, Raynal presentó a su público un verdadero popurrí, en que fragmentos de estadísticas comerciales competían por el espacio con anécdotas sentimentales, disquisiciones o temas tan técnicos como el cultivo del añil, todo con una buena dosis de retórica. El resultado fue un galimatías que se quería hacer pasar por historia universal. Además, la decisión de seguir las actividades de cada nación europea por turnos quitaba toda unidad de perspectiva. Pero tal fue un recurso que permitió a Raynal concluir con un panorama de la situación contemporánea, sin omitir la Revolución norteamericana, enfoque que a veces da a su texto la sabrosa inmediatez del periodismo, especialmente porque aprovecha para dar elevados consejos a los monarcas reinantes. En efecto, Raynal escribió como miembro importante del cuarto estado, como *philosophe* demasiado consciente de la hegemonía cultural de la Ilustración, quien en una breve comparación de las realizaciones literarias europeas, declaró: “La lengua francesa tiene la superioridad en la prosa. Si no es el lenguaje de los dioses, es al menos el de la razón y de la verdad”.[41]

A pesar de todo, para los habitantes de la América española, la verdad francesa resulta un tanto desconcertante. Una vez más, se cita la tesis de Buffon para demostrar que América era “un mundo que aún está en la infancia”. Pero Raynal decidió no resolver si su manifiesta inmadurez había de interpretarse como “la descomposición o la infancia de la naturaleza”, aunque repitió las habituales pruebas, es decir, el menor número de especies animales, su pequeño tamaño, y la degeneración del ganado europeo. Respecto de la humanidad, comentó la debilidad de los indios y su sujeción a la influencia del clima. Sin embargo, estas afirmaciones quedaban compensadas, si no contradichas, por una extensa descripción de las tribus indias del Canadá, a las que pinta como un pueblo renombrado por su intrépida valentía, resistencia y amor a la libertad. Si bien se refirió a “el espíritu infantil de los salvajes”, también insistió en que su lenguaje era rico en términos metafóricos, rasgo demostrado tanto en sus canciones como en su oratoria. Había aquí, pues, la clásica imagen del bárbaro, y no del triste salvaje de la imaginación de Pauw. Además, Raynal rindió homenaje a Rousseau cuando éste preguntó si sus lectores no harían bien en envidiar a los libres indios de Norteamérica que vivían mucho más cerca de la naturaleza y de sus leyes que los moradores de las ciudades de Europa.[42]

Respecto de los aztecas y los incas, Raynal cuestionó, burlonamente, la veracidad de los cronistas españoles, arguyendo que, puesto que ninguno de esos pueblos poseía instrumentos de hierro, no podían haber construido las ciudades, fortalezas y palacios que tan extensamente figuraban en aquellos tempranos relatos. ¿Qué era México sino “una pequeña población

compuesta por una multitud de rústicas chozas, irregularmente dispersas sobre un gran espacio", y sus edificios públicos "nada más que las masas irregulares de piedras apiladas unas sobre otras?" En realidad, las ciudades brillaban por su ausencia, y las tantas veces citadas carreteras y puentes de los incas eran de la índole más rudimentaria. Ambos imperios estaban gobernados por déspotas que se basaban en la superstición para inculcar la más abyecta obediencia a sus abrumados súbditos, sistema que oponía poderosos obstáculos al surgimiento de las artes y las ciencias. Sin embargo, por deferencia a Garcilaso, Raynal reconoció la benevolencia del régimen inca, admitiendo que sus sabias leyes aseguraban el bienestar de los pueblos conquistados. Pero se preguntó si Manco Cápac no habrá sido un europeo que hubiese naufragado, y en otras partes condenó a Moctezuma diciendo que estaba "hundido en un estado de afeminamiento y de indolencia", marcas habituales del despotismo oriental. En cuanto a la duración de estos imperios, declaró que virtualmente nada se sabía de su historia y sostuvo que hasta que se permitiera a "filósofos" entrar en América, nada se conocería. Con característica arrogancia declaró que "estos hombres doctos no deberán ser monjes ni españoles, sino ingleses o franceses […]"[43]

Al narrar los hechos de la conquista, Raynal sintió que los ojos se le llenaban de lágrimas ante "los actos atroces que los españoles cometerían en el Nuevo Mundo". ¿Quién era Cortés si no "un asesino cubierto de sangre inocente", un guerrero animado por la avaricia y la sed de gloria, que había sido "despótico y cruel" en el trato dado a los indios? En cuanto a los conquistadores del Perú, ¿qué eran sus guerras civiles si no el producto inevitable de la "tiranía y la anarquía"? En realidad, pinta a Valverde alentando a los españoles en Cajamarca a aniquilar todo el ejército de Atahualpa. Creado "en una época de barbarie y de ignorancia", el Imperio español de América había explotado implacablemente a los indios para producir vastas cantidades de plata que sólo habían servido para arruinar a España antes de ser embarcadas a la India. Gracias a las guerras interminables, el poder de la Iglesia y las restricciones puestas al comercio, España y su imperio habían caído en la decadencia precisamente en la época en que las naciones del norte de Europa avanzaban, tanto en su conocimiento como en su prosperidad. Raynal se basó en Frezier para pintar a Lima como una especie de Constantinopla colonial, llena de iglesias excesivamente ricas y adornadas por mujeres bellas y voluptuosas que recibían a sus visitantes reclinadas en divanes. En efecto, censuró a los criollos, tildándolos de hundidos en el vicio, consecuencia del ocio y del clima, añadiendo que "un lujo bárbaro, placeres de índole vergonzosa, una superstición estúpida, y románticas intrigas, completan la degradación de su carácter". ¿Cómo podía esperar América progresar cuando estaba gobernada por "el despotismo oriental y la indolencia española"?[44] De hecho, aquí Raynal definió explícitamente a España como una extensión del África del norte, dominada por un fanatismo indolente e ignorante que la Ilustración asociaba con el islam y Oriente.

Al hacer esta imagen condenatoria de la conquista y el imperio de España, Raynal tuvo

cuidado de excluir a Las Casas, observando, al hablar de su defensa de los indios, que “siendo más un hombre que un sacerdote, sintió más las crueldades que se les causaban que sus ridículas supersticiones”. Si los americanos algún día habían de conquistar su libertad, debían levantar entre sus primeras estatuas un monumento al gran hombre, inscribiéndole estas palabras: “En una época de barbarie, Las Casas, a quien tú ves, fue hombre benévolo”. Lo que es más sorprendente, Raynal elogió con entusiasmo los esfuerzos de los jesuitas en Paraguay y Amazonia, afirmando que habían imitado a los incas al establecer un “gobiemo teocrático” que había protegido a los indios contra la rapacidad de los conquistadores. Aunque los indios carecieran de libertad, eran gobernados en forma benévola, quedando salvaguardada su libertad. Por último, Raynal se unió a Robertson elogiando las reformas de Carlos III, centrándose en el aumento de poderío naval y en la declaración de libre comercio de 1778, entre España y sus colonias, como promesa de futuros progresos.[45]

Ninguna característica de la obra de Raynal atrajo más atención que sus elocuentes y repetidas denuncias de la esclavitud y el tráfico de esclavos. No es que le simpatizaran mucho los africanos a quienes, a la manera tradicional, describió como raza dominada por pasiones físicas, pero condenó las crueldades de su transporte a través del Atlántico y deploró su servidumbre en América, diciendo que atentaba contra las fuentes mismas de su humanidad. Al principio de la historia, “todos los hombres fueron iguales”; y la esclavitud de la Antigüedad no había sido tan degradante como la contemporánea. Ante todo, atacó el esclavizamiento como afrenta al principio universal de libertad humana, que, como mínimo, podía definirse como la posesión de “la propiedad de uno mismo”. Un día, profetizó, los negros se levantarían en una revolución y encontrarían a un jefe capaz de librarlos de la servidumbre.[46]

Si Raynal desdeñó a los españoles de su época, tildándolos de “raza degenerada”, mostró la habitual actitud francesa, mezcla de respeto y repugnancia, a los ingleses. Después de todo, la Gran Bretaña presentaba un vivo ejemplo de cómo la libertad, el comercio y la ciencia podían promover la prosperidad y el poder. Poseía “la única institución, tal vez, desde que el hombre ha vivido en un estado social, en que las leyes le han asegurado la dignidad, la libertad personal y la libertad de pensamiento; o donde, en una palabra, le han hecho ciudadano […]” Pero la libertad británica no se exportaba, ya que los ingleses habían actuado como tiranos en Bengala, saqueando sin piedad sus recientes conquistas. Además, los ingleses “no sólo están deseosos de enriquecerse, sino de hacerlo ellos exclusivamente. Su ambición es de lucro, como la de los romanos fue de imperio”. Todas sus guerras se habían entablado por la ganancia comercial, y siguiendo a sus triunfos en la Guerra de los Siete Años (1756-1763), obtenidas frecuentemente por medio de tácticas no escrupulosas, aspiraban a conquistar la “monarquía universal de los mares”. Escribiendo como patriota francés, Raynal apremió a los gobernantes de su patria a reconstruir el poderío naval de la monarquía y a organizar una coalición continental contra la Gran Bretaña.[47]

En la tercera edición de la *Histoire philosophique…* (1781), Raynal terminó su

descripción de las Trece Colonias con un relato de la Revolución norteamericana. Ya había señalado el establecimiento cuáquero de Pennsylvania por sus lecciones de tolerancia religiosa y había elogiado la recepción que daba a los inmigrantes de diferentes naciones y creencias. Por contraste, deploró el fanatismo de los puritanos y su célebre cacería de brujas en Salem. Pero fue la lucha de los colonos por la libertad contra los abusos de la Corona británica la que lo movió a escribir sus mayores ditirambos. Las figuras de Washington y de Franklin eran promesa de un futuro glorioso, aun si la pobreza de la tierra y el limitado terreno de las provincias existentes significaban que nunca podrían mantener una población muy numerosa. A los españoles de América que leyeron esto, el pasaje más notable les habrá parecido su paráfrasis del escrito de Tom Paine, *Common Sense* (1776), en que se expone con la mayor claridad el derecho natural de cualquier pueblo a establecer su propio gobierno y a liberarse de todo despotismo ajeno. Además, se daba por sentado, sin ambages, lo inevitable de la separación entre los Estados Unidos e Inglaterra. En realidad, Raynal mejoró la prosa de Paine, declarando: “La Natura no ha creado un mundo para someterlo a los habitantes de una isla que se halla en otro hemisferio. La Natura ha establecido leyes de equilibrio que obedece en todas partes y tanto en los cielos como en la Tierra. Por la regla de la cantidad y de la distancia, América sólo puede pertenecerse a sí misma”.[48]

Por sus efectos no habría podido ser mayor el contraste entre Robertson y Raynal. Aunque ambos fueran excesivamente influidos por la tesis de Buffon y ofrecieran un retrato desalentador del salvajismo indio tanto como de la civilización india, sin embargo su enfoque a las dos cuestiones fue notablemente distinto. Mientras el escocés sometió las crónicas de la conquista a una revisión paciente, a menudo apreciativa, el francés las apartó considerando que no eran dignas del menor crédito. Si Robertson se inclinaba a condonar los excesos de los españoles, Raynal fustigó a los conquistadores como algún Benzoni de la época. Su desacuerdo sobre Las Casas fue significativo y ayuda a explicar por qué Raynal pudo atraer a los patriotas criollos, pese a que denigrara a los aztecas y los incas. En último análisis, la significación política de la *Histoire philosophique* se encontró implícita en su comparación entre España y la Gran Bretaña y, lo que es más importante, entre la libertad obtenida tan recientemente por las Trece Colonias y el despotismo oriental al que todavía estaba sometida la América española. ¿Qué patriota criollo no vibraría ante el surgimiento de la nueva república confederada, cuyos habitantes habían estado dispuestos a sacrificar sus vidas para dar la independencia y la libertad a su patria?

XX. PATRIOTAS JESUITAS

I

La respuesta americana al ataque de los filósofos al Nuevo Mundo expresó a la vez indignación e incredulidad de que semejantes “buffonerías” tuvieran crédito público en una Europa que se enorgullecía de sus recientes avances en las artes y las ciencias. En un banquete, en París, Thomas Jefferson y Benjamin Franklin hicieron mofa del abate Raynal, “un simple enano”, por afirmar que los europeos degeneraban en América, haciendo notar que todos los americanos allí presentes eran más altos que sus anfitriones franceses. Sin embargo, en sus *Notes on Virginia* (1784), Jefferson se tomó el trabajo de compilar listas de las especies americanas, con objeto de mostrar que los cuadrúpedos eran tan grandes y numerosos como sus análogos europeos. Además, pudo citar los huesos recién descubiertos de un mamut como prueba definitiva de la vitalidad de la fauna americana. Asimismo, disintió totalmente de la opinión de Ulloa de que los indios eran cobardes, y los describió como “valerosos, resistentes, amantes de la libertad, afectuosos y elocuentes”. Como correspondía al ciudadano de una nueva república, mostró las figuras de Washington y Franklin como señal de que los americanos pronto podrían equipararse con sus antecesores británicos; declaró que el aumento de población era promesa de un gran futuro, y concluyó diciendo que el Sol había empezado a ponerse sobre la gloria de Inglaterra.[1]

En cuanto a los hispanoamericanos, aún sometidos a la dinastía de los Borbones, el ataque de la Ilustración resultó tanto más doloroso, pues su combinación de determinismo climático y de escepticismo histórico hería su tradición patriótica en cada punto. En su *Historia del reino de Quito* (1789), el jesuita ecuatoriano exiliado Juan de Velasco lanzó un enconado ataque contra “una moderna secta de filósofos antiamericanos” y “los quiméricos sistemas de los señores Pauw, Raynal, Marmontel, Buffon y Robertson”. Mostrando la gran diferencia de climas entre las mesetas de los Andes y las bajas selvas tropicales de Amazonia, compiló extensas listas de especies animales, observando que había al menos 30 especies distintas de monos en su país. Las dimensiones y fuerza de las especies, americanas y europeas, variaban según las provincias, por lo que era imposible generalizar acerca de todo el reino, ya no digamos de toda América. En cuanto a los indios, negó el efecto del clima sobre su carácter moral, observando que en cada clima podían encontrarse bien y mal. Los naturales de las

mesetas eran saludables y laboriosos. Si a menudo eran ignorantes y carecían de ideas, era porque no tenían acceso a la educación. Si no había escuelas para ellos, ¿cómo podían llegar a sacerdotes, o mejorarse a sí mismos? Como estaban las cosas, eran expertos músicos, pintores, escultores y arquitectos. En realidad, podía citar casos de indios que estaban más que calificados para el quehacer en la universidad, si las autoridades les dieran admisión. Su lenguaje tenía palabras más que suficientes para expresar todos los conceptos abstractos de la teología cristiana. Si los viajeros creían que los indios eran monos insensibles, a menudo se debía a que los naturales sospechaban que los extranjeros estaban tratando de aprender sus secretos. En Quito era bien sabido que un indio interrogado por un académico francés había vuelto jubiloso a su lugar, asegurando a sus amigos que no había dicho a su interrogador nada digno de conocerse.[2]

En su defensa de los incas, Velasco notó que, aunque Raynal ciertamente había elogiado sus leyes benévolas y su preocupación por el bienestar de sus súbditos, había declarado que sus famosos puentes, caminos y fortalezas eran simples fábulas. Tal era la tendencia antirreligiosa del *philosophe* francés que no había mencionado siquiera que los incas adoraban a Pachacamac como Creador del Mundo y creían en la inmortalidad del alma. Su racional forma de gobierno era impuesta mediante severos castigos. En cuanto al juicioso sumario de Robertson, donde el escocés elogiaba a la vez las leyes y los monumentos de los incas pero citaba su falta de escritura, de comercio y de propiedad privada como señales de insuficiencia de una verdadera civilización, Velasco insistió en la existencia de escuelas para poetas, historiadores y filósofos. ¿Qué necesidad había de comercio o de propiedad si el imperio estaba organizado como si fuese una gran familia, sometidos todos a la autoridad paternal del Inca? Además, el imperio poseía más de 20 ciudades, y los restos de sus fortalezas y palacios podían verse en cada provincia de los Andes. ¿Quién podía dudar, escribiesen lo que escribiesen Pauw, Raynal y Robertson, de que los peruanos eran un pueblo “cultivado y civilizado de muchos siglos”? En apoyo de su crítica, Velasco se limitó a invocar la autoridad de Garcilaso de la Vega, Pedro Cieza de León y José de Acosta, corroborada tan sólo por el testimonio de su propios ojos.[3]

Un enfoque más judicial fue adoptado por Juan Ignacio Molina (1740-1829), jesuita exiliado de Chile, quien en la *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile* (1782-1787), simplemente rechazó la obra de Pauw como “más un romance que una disquisición filosófica”, que tenía tanto que ver con América como con la Luna. ¿No estaban de acuerdo todos los viajeros en que Chile poseía un clima templado y un suelo fértil, condiciones que habían ofrecido un medio propicio para el ganado europeo? Indicaba los problemas de nomenclatura al tratar de las especies de América y anexaba una lista detallada, dispuesta según el sistema de clasificación de Linneo, y puesta en latín. Por lo demás, arguyó que si sólo recientemente había aumentado en Chile la población española, ello se debía a las continuas guerras en las fronteras y al monopolio del comercio ejercido por los mercaderes de Lima. Sin

embargo, el principal hincapié de su obra era en los araucanos, que una vez más aparecen en la familiar manera de Tácito como nación de guerreros intrépidos, resistentes y amantes de la libertad. Tal vez el único avance sobre Ercilla fuese la invocación de las cuatro etapas de subsistencia, de Robertson, que permitían a Molina catalogar a los araucanos como bárbaros, es decir, muy por encima del salvajismo, pero por debajo de la "sociedad civil", juicio basado en su dependencia de la agricultura, su derecho de propiedad claramente definido y su sistema de jefes. Adoraban a un "ser supremo" pero también tenían todo un panteón de deidades menores y se comunicaban con los espíritus por medio de sus chamanes y por sueños. Una nota contemporánea suena cuando Molina compara a sus poetas con los bardos celtas descritos por Osián. Por lo demás, las perpetuas guerras entre españoles y araucanos ocupan gran lugar: Lautaro y Caupolicán son celebrados una vez más por su valor; su lucha por la independencia inició un conflicto que aún seguía vivo, bien entrado el siglo XVIII. De hecho, Molina aprovechó la oportunidad que le daba la curiosidad de los europeos por América, despertada en parte por la polémica de Pauw, para ofrecer una descripción geográfica de su país y contar, nuevamente, su épica historia.[4] Pocos países de la América española fueron tan dominados por un solo texto primordial como Chile por *La araucana*.

Un rasgo notable de la respuesta criolla fue el hecho sorprendente de que ningún jesuita peruano o intelectual limeño entrara en el debate por América. De hecho, en el *Mercurio Peruano*, revista publicada en Lima durante el decenio de 1790, en un análisis de la población india se citaba "este radical defecto del clima […] que en el Nuevo Mundo impide la multiplicación de la especie humana […]"[5] Sólo en 1806, Hipólito Unanue (1755-1833), distinguido médico y consejero de virreyes, publicó sus *Observaciones sobre el clima de Lima* (1806) en que rechazó "la espantosa pintura" de América presentada por "filósofos extranjeros", e insistía en la necesidad de una observación minuciosa. Con este fin, ofrecía diarias lecturas meteorológicas de la temperatura de la capital, durante dos años, como muestra. Asimismo, presentó la medición exacta de una típica llama. Como podía esperarse, ofreció un valioso catálogo de las enfermedades que azotaban a los habitantes de Lima. Más generalmente, afirmó que "los europeos, que hoy triunfan en las otras partes del globo, no menos por la energía de sus plumas que por la fuerza de sus armas victoriosas, se han erigido en tribunal y sentenciado a su favor". Es decir, los europeos se consideraban la más inteligente y bella de las razas, relegando al resto de la humanidad a una posesión inferior. Sin embargo, lo advertía Unanue, cualquier consideración de la historia nos recordaría que la civilización comenzó en el Medio Oriente y que los árabes tuvieron prósperas ciudades cuando Europa languidecía aún en la barbarie. Pero aunque Unanue indicara el carácter benigno del clima y la tierra de Lima, también reconocía que "la pereza sea un vicio inherente a los moradores de estos climas". Además, la melancolía que afectaba a los indios y criollos del Perú también se derivaba de su clima. Aunque Unanue condicionara estos reconocimientos insistiendo en que con educación y disciplina el hombre "es capaz de todo", cualquiera que sea el clima, siguió

sugiriendo que el clima de la zona tórrida favorecía la imaginación más que otras facultades del espíritu: influencia claramente demostrada en el talento de los indios para la música y la pintura. De ahí se seguía que los niños de Lima debían ser más alentados a desarrollar su interés natural en las artes y la literatura que obligados a soportar lo árido del cálculo matemátíco.[6]

En Europa, la defensa de los incas quedó en manos de un conde italiano, Gian Rinaldi Carli, quien en sus *Cartas americanas* (1780) se basó en Garcilaso para pintar a los monarcas peruanos como exponentes de una utopía social de que la Europa de su época podía aprender más de una lección. En vena más original, Carli comparó audazmente a los conquistadores españoles con los filósofos del norte de Europa, pues ambos grupos estaban unidos en su desprecio a los indios. En realidad, se preguntó irónicamente si "por medio de alguna metempsicosis extravagante" el alma de Valverde había resucitado en Pauw.[7] Si los jesuitas peruanos no entraron en el debate por América, por contraste sus hermanos mexicanos se mostraron más activos, pues los jesuitas expulsados de la Nueva España constituían una pléyade de talento y de sus plumas pronto corrió todo un *corpus* de obras históricas, literarias y teológicas, gran parte de ellas inspiradas por fines patrióticos. Sin embargo, en su mayor parte, sus escritos no fueron publicados y sólo lentamente llegaron a dominio público después de la independencia. En 1804, Pedro Márquez logró hacer en italiano una descripción de la pirámide del Tajín y un relato de una expedición a las ruinas de Xochicalco: las placas y los textos ofrecían prueba material de la habilidad de los indios en materias de astronomía, escultura y arquitectura, artes que manifiestamente refutaban las calumnias de Pauw y de Robertson y demostraban que los indios mexicanos eran "una nación civilizada".[8] No obstante, el valor de estos artículos sólo sirvió para confirmar la imagen del Anáhuac presentada en forma magisterial en la más reciente historia de México.

II

"Para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos": tal fue el propósito declarado que impulsó a Francisco Javier Clavijero (1731-1787), jesuita mexicano exiliado en Italia, a componer su *Historia antigua de México* (1780-1781), traduciendo pacientemente su obra al italiano para asegurar su publicación. Era, confesaba, "una historia de México escrita por un mexicano", expresamente destinada a refutar las calumnias de Pauw, Buffon, Raynal y Robertson, cuyas obras rechazaba como típicas de "un siglo en que se han publicado más errores que en todos los siglos pasados, en que se escribe con libertad, se miente con desvergüenza, y no es apreciado el que no es filósofo, ni se reputa tal que no se burla de la religión y toma el lenguaje de la impiedad". Sin embargo, su indignada reacción no brotó de

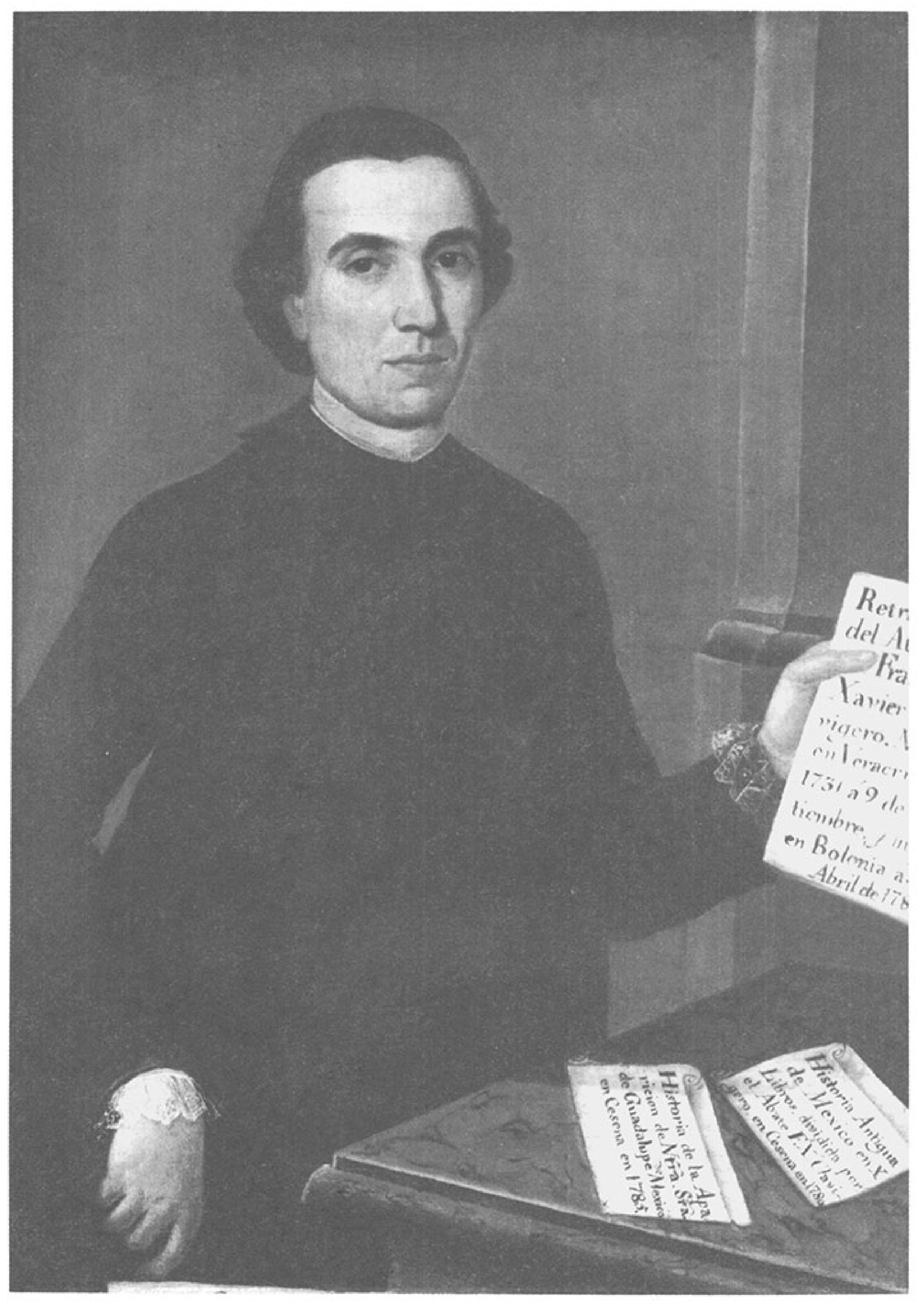
un simple oscurantismo, pues siendo joven, Clavijero había admirado grandemente los escritos de Feijoo y de Fontenelle. En realidad, su generación de catedráticos jesuitas había aspirado a renovar la enseñanza de la filosofía en la provincia mexicana incorporando en sus cursos los descubrimientos de la ciencia moderna. Aunque obligados por el decreto de su orden de respetar la autoridad de Aristóteles, habían tratado de descartar las "fútiles bagatelas" de la disputa escolástica.[9] Tanto como sus adversarios jansenistas, estos jesuitas de mediados del siglo XVIII fueron, así, profundamente influidos por la revolución de las ciencias, la historia y la filosofía en que se había inspirado la Ilustración. En efecto, Clavijero rechazó la cultura del barroco y volvió a plantear la visión criolla del pasado mexicano en un estilo y desde una perspectiva intelectual que, esperaba él, serían aceptables para la Europa contemporánea.

Como prueba de deferencia al gusto prevaleciente, Clavijero antepuso a su relato una descripción geográfica de México, distinguiendo claramente las costas tropicales y el clima más moderado de la meseta central. Pese a un homenaje a la posición de Buffon como naturalista, añadió dos disertaciones en que rotundamente atacó toda la tesis buffoniana de lo excepcional de la naturaleza americana. Alerta a sus antecedentes históricos, observaba que Acosta fue el primero en comentar la superabundancia de agua en el Nuevo Mundo, y Herrera el que se fijó en la escasez de especies animales. De hecho, había pocos testimonios en apoyo de su argumento, como no fuera la incidencia de fuertes lluvias de temporada. ¿Qué lago de América era más grande que el mar Caspio? Asimismo, el bisonte americano, los osos y lobos eran tan grandes como sus primos del Viejo Mundo. ¿Por qué se consideraba tan significativo el simple tamaño de los animales? El elefante, tan admirado por Buffon, era sin duda un feo animal, con miembros desproporcionados. En realidad, si el tamaño sería la norma de la madurez, entonces África estaba muy por encima de Europa, a la que, por tanto, había que definir como infantil y degenerada. Tampoco era cierto que el ganado europeo degenerara en América, pues en México había vastos números de grandes y saludables bueyes, caballos y ovejas. Aun Acosta, que "no era parcial de América ni tenía interés en engrandecerla", había reconocido que el clima mexicano era notablemente benigno, y fértil la tierra. No contento con estas observaciones, por turnos satíricas y de sentido común, Clavijero también citó la *Historia natural* del "Plinio de la Nueva España", Francisco Hernández (1517-1587), físico y botánico español que había pasado varios años en México reuniendo material para su gran obra, que fue publicada en latín en el siglo XVII. Basándose en sus esfuerzos, Clavijero presentó numerosas adiciones de la lista de la flora y la fauna mexicanas compilada por Buffon, ofreciendo así un poderoso recordatorio de la simple riqueza de la tradición cultural española, por entonces tan condenada en el norte de Europa.[10]

Entre los problemas que más desconcertaban a los católicos ortodoxos estaba el de cómo conectar el relato bíblico de Noé y el Diluvio con la aparición de la humanidad y de los animales en el Nuevo Mundo, problema acentuado por la aceptación común de un periodo de 6

000 años para toda la historia universal. Según Clavijero, el hecho de que muchos pueblos indios de México y de Guatemala conservaran mitos de una inundación y de su migración desde el norte sugería que Acosta había tenido razón al suponer que los indios habían pasado de Asia, en la vecindad de los estrechos de Bering. Pero no menos le impresionó la hipótesis, que se encontraba en Feijoo y en Buffon, de que la masa de la Tierra bien podía haber pasado por severas dislocaciones causadas por “revoluciones” naturales. Era probable que la América del Norte hubiese estado unida a Asia y Europa. Así también, su contorno mismo sugería que Brasil y África podían haber estado unidos.[11] Si tal era el caso, entonces no había una verdadera dificultad para imaginar la lenta migración de hombres y bestias desde el arca de Noé y la torre de Babel, a través de las Américas.

Desde este modo, si se mostraba que la tesis buffoniana tenía un débil fundamento en la ciencia natural, ¿cómo redimir al indio americano de la acusación de que era un bruto débil e insensible? Era bastante fácil rechazar los indecentes absurdos de Pauw, cuya obra denunció Clavijero como “una sentina o albañal”. Pero ¿cómo refutar el testimonio de La Condamine y de Ulloa, especialmente cuando muchas de sus calumnias también se encontraban en Gómara y en Herrera? Para empezar, Clavijero siguió a Garcilaso de la Vega, distinguiendo marcadamente entre los naturales de México y del Perú y los muchos pueblos americanos que eran “incultos, bárbaros y bestiales”. Después de todo, él mismo describió a los naturales de la Baja California como simples salvajes, “perezosos por falta de estímulo, inconstantes, precipitados en sus resoluciones y muy inclinados a los juegos y diversiones pueriles por falta de freno”. Tribus como los iroqueses y los caribes eran animadas por simple capricho, carecían de gobierno, de ley, de las artes y no tenían ninguna idea del Ser Supremo. ¿Cómo comprender las avanzadas sociedades de los mexicanos si se les comparaba con esos salvajes? El origen de tales calumnias podía remitirse a los conquistadores, cuyo egoísta interés les había hecho denigrar los talentos de los indios en una campaña que había atraído la inmediata condenación de las Casas y de otros misioneros.[12]



Francisco Javier Clavijero, *por F. C. Giovanni*

Como respuesta a los desdenes de sus contemporáneos, Clavijero informó a sus lectores

que, aunque él fuese criollo nacido en Veracruz de padres españoles, había tratado con indios desde su niñez y siendo jesuita había enseñado a los indios en el Colegio de San Gregorio, de la ciudad de México. Solemnemente declaró que había conocido a muchos indios, a sus propios pupilos entre ellos, que se habían graduado con honores en el colegio y la universidad, y que varios de ellos eran ahora curas párrocos. Habían demostrado ser capaces de aprender todas las ciencias. Estas afirmaciones adquirieron nueva fuerza por la manera moderada y cuidadosamente objetiva en que Clavijero describía el carácter de los indios mexicanos, pues aunque elogiara su generosidad, fidelidad y piedad, también reconocía su afición a la embriaguez y que eran desconfiados. Sin embargo, en último análisis, sus almas eran muy parecidas a las de todos los hombres, dominadas por el mismo equilibrio del bien y del mal. En cuanto a su constitución física, ¿cómo se les podía describir como débiles cuando todo el país dependía de su trabajo? El propio Ulloa, que era "poco favorable a los indios", había dado testimonio de su general fuerza y salud. Al mismo tiempo, Clavijero reconocía que el grueso de la población india de México estaba hundida en la miseria y la privación. Con la educación, ciertamente mejoraría, pero ¿cómo superar los obstáculos creados por la pobreza y la explotación? Era evidente que los indios contemporáneos ya no tenían el fuego, el sentido del honor y el intrépido valor de sus antepasados previos a la conquista. Pero luego, preguntaba Clavijero, ¿quién reconocería en los griegos contemporáneos que gemían bajo el yugo de los turcos otomanos, a los descendientes de Platón y de Pericles? Fue esta poderosa comparación, implícita, entre españoles y turcos, la que impidió la publicación de su obra en español hasta después de alcanzada la independencia.[13]

Desde el relato de viaje de La Condamine, había sido lugar común entre los historiadores europeos de América que las lenguas indias carecían de palabras para expresar ideas generales y cantidades matemáticas. Fue ésta una aseveración a la que Clavijero respondió basándose en su dominio del náhuatl, lenguaje para el que había compilado una breve gramática y vocabulario, para ofrecer toda una lista de términos empleados en la expresión de conceptos metafísicos morales como los de eternidad, alma, prudencia y justicia. Como lo mostraba el ejemplo de los primeros misioneros, no había dificultad para traducir ningún pasaje de la Biblia a la lengua mexica. En realidad, anexó un catálogo de autores que habían publicado vocabularios, gramáticas y libros de devoción en lenguas indígenas. En cuanto a los términos que denotan las cantidades matemáticas, era posible en náhuatl hacer cálculos que llegaran a millones. Sólo en un aspecto Clavijero reconoció una deficiencia: el náhuatl clásico no tenía un equivalente de conceptos filosóficos griegos como materia, sustancia y accidente. Pero tal era una deficiencia que Cicerón también había encontrado en el latín, y las lenguas europeas modernas simplemente habían tomado tales términos del griego y el latín. Por lo demás, Clavijero insistió en que el "mexicano" era, sin duda, un lenguaje tan eufónico como el alemán o el polaco.[14]

Disipar las calumnias de viajeros mal informados o de filósofos malévolos era tarea

relativamente fácil, comparada con el desafío de responder al escepticismo histórico de Robertson, pues el escocés había insistido en que la destrucción de los códices indígenas, causada por los primeros misioneros, combinada al carácter ambiguo y frecuentemente indescifrable de los pocos códices que se conservaban, había determinado que la fuente primaria de toda historia del antiguo México fueran los materiales encontrados, dispersos, en las crónicas españolas. Además, mientras Robertson citaba a Herrera, Gómara y Acosta con aprobación, expresamente decía que la ulterior contribución de Torquemada había sido una simple falsificación. A consecuencia de esta preferencia, había iniciado su relato con la llegada de los mexicas, relegando a los toltecas a las sombras impenetrables del pasado. Ésta era, pues, la tarea de Clavijero: tenía que reivindicar la tradición mexicana de investigación del pasado indígena ante el replanteamiento aparentemente autoritario y a menudo crítico de la perspectiva de la escuela imperial. Pero mientras Torquemada se había basado en los manuscritos franciscanos, en la *Apologética* de Las Casas y en los códices que había estudiado con Ixtlilxóchitl, ¿qué fuentes de que hasta entonces no hubiesen dispuesto los historiadores europeos podía citar un jesuita del siglo XVIII para refutar el estudiado desdén de Robertson?

Para empezar, Clavijero tomó una página del propio libro de Robertson y puso un prólogo a su narrativa, con una bibliografía anotada en que declaró que Herrera no era más que un simple compendio de Gómara y de Acosta; observó los frecuentes errores de Gómara, advirtió que Acosta dependía de su fuente, el jesuita Juan de Tovar, y declaró que lo de Solís era más panegírico que historia. Por contraste, enumeró a los primeros autores franciscanos, elogió la historia de Sahagún como “esta obra, de inmensa erudición y fatiga”; citó las contribuciones de Sigüenza y Góngora; y se basó en la obra de Gemelli Careri y de Boturini, aunque rechazando el “sistema de historia” de este último, por considerar que “era demasiado magnífico, y por lo mismo algún tanto fantástico”. De mayor importancia, Clavijero mencionó a varios historiadores indios y mestizos del siglo XVI, incluyendo a Ixtlilxóchitl, cuyos manuscritos había estudiado en las bibliotecas de los jesuitas. En particular, llamó la atención a las dos colecciones de códices y manuscritos indios formadas respectivamente por Sigüenza y Boturini, que se conservaban en el colegio jesuita de San Pedro y San Pablo y en el archivo virreinal, donde los había consultado. Fragmentos de estas colecciones habían sido publicadas por Gemelli Careri y por el arzobispo Lorenzana en su edición de las Cartas de Cortés. En Europa también podían encontrarse códices indígenas en Oxford, Viena y el Vaticano.[15]

El propósito de esta labor bibliográfica era eminentemente patriótico: estaba destinada a demostrar la existencia de las fuentes indias de la historia mexicana. Tanto en su historia como en las disertaciones anexas, Clavijero se tomó trabajo para afirmar la veracidad, el refinamiento y la variedad de las “pinturas” indias. No eran simples representaciones de cosas y de hechos. En cambio, los códices cubrían una gran variedad de temas, desde esquemas topográficos de linderos políticos hasta complicados anales históricos. Sólo se les podía

definir como forma de escritura simbólica, cuya interpretación se enseñaba cuidadosamente a los jóvenes sacerdotes y encargados de guardar los registros, por medio de canciones y de otros recursos nemotécnicos. Para el historiador, los documentos más reveladores eran las elaboradas ruedas calendáricas, pues a menudo indicaban los ritos mensuales y el paso de los años. Tales cosas sólo podían haber sido hechas por “una nación cultísima” y demostraban un extenso conocimiento de la astronomía y las matemáticas. Y precisamente a partir de tales materiales podía reconstruirse la historia indígena. Además, tras la destrucción inicial, misioneros como Olmos, Motolinía y Sahagún habían colaborado con la élite india para remplazar lo que se había perdido, especialmente en el terreno del cómputo calendárico y los análisis históricos.[16] Había pues, aquí, un planteamiento impresionante y persuasivo de la tesis del criollo franciscano sobre lo fidedigno de los registros indígenas, fuentes en las que se había basado el primer volumen de la *Monarquía indiana* de Torquemada.

Para Clavijero la dificultad era que, aunque hubiese estudiado bien los códices indios y los manuscritos de México, en Italia carecía por completo de acceso a ellos. Sea como fuere, no es claro que poseyera sino el más rudimentario conocimiento de cómo interpretar estos documentos, frecuentemente indescifrables. En su dedicatoria a la Universidad de México, lamentó abiertamente la ausencia de todo profesor de antigüedades entre los miembros del profesorado y reconoció que “no hay actualmente quien entienda las pinturas mexicanas”. Tampoco podía basarse en los cómputos calendáricos de Sigüenza, Boturini y Veytia pues éstos seguían languideciendo en forma manuscrita. La simple lista de autores indios y criollos que compiló fue tomada de catálogos de Boturini y de Eguiara y Eguren. En efecto, cuando Clavijero se sentó en Italia a escribir su *Historia antigua*, tuvo que depender de una gran fuente: la *Monarquía indiana*, de Torquemada, que estaba a su alcance en su edición del siglo XVIII. Sin embargo, en la bibliografía criticó acremente a su gran predecesor, observando que a pesar de su diligencia, su conocimiento del náhuatl y su estudio de los códices, el franciscano carecía de gusto y de agudeza crítica, incurría en burdas contradicciones, especialmente en cuestión de cronología, y fatigaba al lector con su erudición superflua. Decía de la crónica que “habiendo en ella cosas muy apreciables que en vano se buscarían en otros autores, me vi precisado a hacer de esta historia lo que Virgilio con la de Ennio, buscar las piedras preciosas entre el estiércol”.[17] No se necesita un análisis freudiano para percibir en estas duras palabras la repugnancia de un autor que se había lanzado a la angustiosa tarea de reescribir el texto canónico de su tradición intelectual.

Aunque el sucesor de Herrera como historiógrafo y principal cronista de las Indias, Juan Bautista Muñoz, confiadamente describía la *Historia antigua de México* como poco más que “un ordenado compendio de Torquemada”, era una obra mucho más sutil y audaz. Para empezar, Clavijero trató de liberar al Anáhuac del reino de las tinieblas. Acosta y Torquemada habían pintado a los mexicas en su viaje a través de los desiertos del norte, conducidos por el diablo mismo, quien los había engañado mediante falsas oraciones y

después había establecido su culto en las múltiples deidades y ritos de su imperio. Sin ambages, Clavijero criticó a estos historiadores por su ingenuidad al convertir a Satanás en un personaje histórico, arguyendo que el Todopoderoso tenía demasiado respeto a su creación para permitir al demonio semejante libertad de acción. La práctica de la idolatría se derivaba de los temores y la ignorancia de los hombres y de los engaños y la superstición de los sacerdotes paganos. La ventaja de semejante opinión es que le permitió ofrecer un relato naturalista de la religión indígena, describiendo en cierto detalle su confusa noción de un Ser Supremo, su panteón de dioses, el colegio de sacerdotes, la grandeza del templo de Tenochtitlan con sus sangrientos ritos, y la austeridad de la moral india. No que paliara la realidad del sacrificio humano, pues calculaba que unas 20 000 personas eran ofrendadas a los dioses cada año en ceremonias que hacían de los sacerdotes objetos de “repugnancia y horror”. En efecto, Clavijero liberó al Anáhuac de una interpretación agustiniana de la religión indígena, aun si decidió citar *La Ciudad de Dios* hablando de la obscenidad y de los mitos pueriles de la religión griega y romana, y audazmente concluía que si la religión mexicana era más cruel, en cambio era “menos supersticiosa, menos indecente, menos pueril y menos irracional […]” que su equivalente clásico.[18]

En su narración histórica, Clavijero limpió el texto de la masa de alusiones clásicas y bíblicas que Torquemada había intercalado, y ofreció una clara cronología. En efecto, comenzó la historia mexicana con la aparición de los toltecas en el año 544, cuya monarquía había durado hasta 1051. Recién llegados al Anáhuac, fundaron ciudades, cultivaron el maíz y después fueron célebres por la perfección de sus artes y de su calendario, que legaron a sus sucesores. No practicaron los sacrificios humanos y construyeron las grandes pirámides de Cholula y de Teotihuacan. Después, Clavijero describió la llegada de los chichimecas y el ascenso de los mexicas al imperio, ofreciendo fechas exactas para cada rey desde la fundación de la monarquía hasta 1519. En su descripción de la “constitución” mexicana, se centró en elementos como la elección y la coronación de los reyes, los grados de la nobleza las formas de la guerra, la actividad de tribunales y magistrados, la práctica de la agricultura y el comercio, la institución de la propiedad tanto privada como comunal, y el desarrollo de la poesía, la oratoria y el teatro. En sus disertaciones, se explayó sobre el uso del cacao a la vez como moneda y como norma de valor; mencionó las leyes que gobernaban las relaciones entre los Estados y reconoció que el segundo Moctezuma había ejercido una autoridad despótica, aunque de una calidad totalmente distinta de los monarcas orientales que privaban a sus súbditos de sus tierras. Sobre la fundamental cuestión de la población, citó a Cortés y a Bernal Díaz al hablar de las dimensiones y el número de las ciudades del valle central, afirmando que Tenochtitlan poseía al menos 60 000 casas. En los puntos clave de su texto Clavijero introdujo discretamente comparaciones clásicas, observando que la hazaña de un bravo guerrero era “una acción memorable de fidelidad a su soberano, que celebrarían justamente los historiadores y poetas, si el héroe en vez de americano fuese romano o griego”. Asimismo,

citando la descripción de Acosta de un drama representado en Cholula, exclamó que ofrecía "una viva imagen de las primeras escenas de los griegos". Estas alusiones neoclásicas a veces eran compensadas por la introducción de la nomenclatura española de la época: recurso ya utilizado, y en exceso, por Solís. De este modo, el servidor del rey responsable de abastecer el palacio era llamado "intendente general de la Real Hacienda". Sin embargo, la prueba más convincente de que "el imperio de la razón" no estaba limitado a Europa consistía en los coloquios en que los padres exhortaban a sus hijos a apegarse a los dictados de la moral.[19] El modo de educación de los jóvenes era la señal más segura de la cultura de un pueblo, y estos coloquios revelaban, sin duda, un alto nivel.

La prueba definitiva de la civilización del Anáhuac era la carrera y filosofía de Nezahualcóyotl, monarca a quien Torquemada e Ixtlilxóchitl habían comparado una vez con el rey David. Clavijero comentaba que el rey no sólo había instituido consejos de guerra, de justicia y de tesorería, sino que también había formado "una especie de academia de poesía, de astronomía, de música, de pintura, de historia y del arte adivinatorio, y llamó a ella a los más hábiles profesores del reino". Todos los historiadores patriotas convenían en que el rey había adorado, en secreto, al Creador del Cielo, y había tratado en vano de suprimir los sacrificios humanos. Pero Clavijero también describió a Nezahualcóyotl como dedicado naturalista, que se había procurado pinturas de animales y plantas lejanas: su colección había sido de ayuda, posteriormente, al doctor Hernández al formar su catálogo de la flora y de la fauna. En realidad, "investigaba curiosamente las causas de los efectos que admiraba en la naturaleza y esta continua consideración le hizo conocer la insubsistencia y falsedad de la idolatría". Comentando la concurrencia de poetas, oradores e historiadores en la Corte del rey, y la sabiduría del monarca al elaborar sus célebres leyes, concluía Clavijero: "Texcoco era, por decirlo así, la Atenas de Anáhuac, y Nezahualcóyotl el Solón de aquellos pueblos".[20] El retrato de la civilización indígena desde la perspectiva del culto neoclásico de los grandes héroes y legisladores encuentra aquí su apropiada expresión.

Aunque Clavijero declarase que "la religión, la policía y la economía son las tres cosas que principalmente caracterizan una nación" y ocasionalmente citó *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, no desarrolló ninguna conexión lógica entre los diversos elementos que presentó como prueba de la condición civilizada del reino mexicano. En efecto, apoyó su caso basándose en materiales reunidos inicialmente por Olmos y Motolinía, después aumentados y comprimidos en categorías lógicas por Las Casas y luego incrementados y finalmente publicados por Torquemada. En vez de invocar las normas explícitas de la Ilustración, Clavijero aplicó inconscientemente las normas aristotélicas de una auténtica ciudad, normas inicialmente desarrolladas por Las Casas en su *Apologética*. Insistir en su deuda intelectual no es pasar por alto la profunda diferencia de perspectivas, pues Las Casas había aplicado a los indios el esquema ciceroniano del ascenso del hombre, a partir de la caza y las cavernas hacia la agricultura y las ciudades, esquema que presuponía que los mexicas tenían unos

antecedentes bárbaros en los nómadas chichimecas del norte. Tal era un esquema evolutivo que Torquemada presentó en un solo capítulo. Por contraste, Clavijero decidió comenzar la historia de México con la aparición de los toltecas, y rechazó todo intento de comparar a los mexicanos con las tribus del norte, quejándose de que aquellos que ciegamente fingen conocer a los mexicanos en sus descendientes o en las naciones de Canadá y Luisiana considerarán imaginario su sistema político y tildarán de mentiras inventadas por los españoles todo lo que diremos de sus luces, de sus leyes y de sus artes. Al mismo tiempo, se basó en la creencia, típica de la Ilustración, de la uniformidad de la civilización humana, para afirmar que "la policía que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en nuestra España […] debía bastar para que jamás se excitare semejante duda en un entendimiento humano, si no hubieran contribuido a promoverla ciertos intereses injuriosos a la humanidad". Clavijero concluía diciendo de los indios de México que "sus almas son en lo radical como las de los demás hombres […] Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia".[21] Habiendo roto audazmente toda conexión entre el Anáhuac y el salvajismo, también era imperativo liberar la civilización india de toda influencia ajena. Por consiguiente, Clavijero rechazó, de antemano, los variados mitos que habían obsesionado el espíritu de los criollos desde los tiempos de Ixtlilxóchitl.

Las teorías de Gregorio García acerca de la migración transoceánica de pueblos históricos fueron rechazadas desdeñosamente como simple fantasía basada tan sólo en cierta supuesta similitud de costumbres. La misma objeción se hizo a la muy difundida identificación de los toltecas o de suspredecesores con los antiguos egipcios, teoría sostenida por Kircher, Sigüenza y Eguiara. Tal era una teoría que seguía atrayendo a Lorenzo Hervas, sabio jesuita español, quien en una carta a Clavijero le mostraba, a manera de prueba, la semejanza de las pirámides, los jeroglifos y los calendarios. Pero el mexicano negó rotundamente tales afirmaciones, arguyendo que los dos tipos de pirámides servían a diferentes propósitos y que sus sistemas calendáricos estaban basados en una diferente distribución de los meses y los días. Concluía diciendo: "No puedo persuadirme que los mexicanos, los toltecas, hayan sido deudores a algunas de las naciones del antiguo continente de su calendario y método de computar el tiempo". No menos importante es el absoluto rechazo de la identificación de Quetzalcóatl con el apóstol santo Tomás, que había sido propuesta por Sigüenza y Góngora y apoyada por Boturini.[22] ¿Qué necesidad había de un apóstol en un país que se había liberado de las garras de Satanás? En efecto, Clavijero insistía en la calidad autóctona de una civilización que él había establecido sobre fundamentos seculares.

Es prueba de la perenne ambigüedad del patriotismo criollo el que Clavijero hubiese adoptado una actitud decididamente tibia hacia Las Casas, comentando de sus escritos que "el demasiado fuego de su celo difundió luz con humo, esto es, lo verdadero mezclado con lo falso […]" Aunque elogió la defensa que el gran dominico hiciera de la racionalidad de los indios, criticó su denuncia de las crueldades de los conquistadores, considerándola demasiado

apasionada y excesiva. En particular, explícitamente negó la responsabilidad de Cortés por la matanza de Cholula, que Las Casas había censurado tan enérgicamente, y asimismo atribuyó la matanza organizada por Alvarado en Tenochtitlan a una conspiración de los tlaxcaltecas, citando en ambos casos, como autoridad, a Bernal Díaz. También aceptó la versión de la muerte de Moctezuma dada por los conquistadores, rechazando la acusación de Sahagún y de "los historiadores mexicanos" de que los españoles habían matado al rey. En este contexto, resulta fascinante señalar que Clavijero siguió a Solís, haciendo que Moctezuma atribuyera el origen de su imperio a Quetzalcóatl, de modo que su pacífico reconocimiento de la autoridad de Carlos V como heredero de este héroe-deidad pudiese interpretarse como una auténtica *traslatio imperii.* Si los españoles se hubiesen comportado mejor, la transición bien habría podido ocurrir sin derramamiento de sangre. El que Clavijero hubiese adoptado esta actitud imperial queda en claro en su reflexión del súbito aprisionamiento de Moctezuma: "Es preciso adorar en este y otros sucesos de nuestra historia los altísimos consejos de la Divina Providencia, que tomó a los españoles por instrumento de su justicia y de su misericordia para con aquellas naciones, castigando en unos la superstición y la crueldad, e iluminando a los demás con la luz del Evangelio".[23] *La historia antigua* terminaba súbitamente tras la tortura y muerte de Cuauhtémoc, con la melancólica reflexión de que "los mexicanos con todas las demás naciones que ayudaron a su ruina, quedaron, a pesar de las cristianas y prudentes leyes de los monarcas católicos, abandonados a la miseria, la opresión y el desprecio, no solamente de los españoles sino aun de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes, vengando Dios a la miserable posteridad de aquellas naciones la crueldad, la injusticia y la superstición de sus mayores". Aunque en una disertación Clavijero elogiara a los primeros misioneros franciscanos, como "aquellos hombres inmortales", cuyo celo apostólico, amor a la pobreza y atención a los indios exigían ser recordados, en su historia no hizo ningún intento por describir las glorias de la conquista espiritual, y aún menos registró los progresos de la sociedad colonial.[24] Mientras Torquemada había interpretado la conquista como acto providencial que señalaba el triunfo de Jerusalén sobre Babilonia, por contraste Clavijero rompió el nexo espiritual entre el Anáhuac y la Nueva España, ofreciendo poco más que una aceptación estoica de una vengativa Providencia.

El logro intelectual de Clavijero fue complejo, sutil y ambiguo. En un nivel, su obra logró defender el carácter contemporáneo y la posición histórica del pueblo mexicano; así, su patria quedó dotada con un pasado distinguido, por no decir glorioso. Asimismo, planteó una poderosa defensa de la tradición historiográfica de la Nueva España, con su privilegiado acceso a los manuscritos y códices indios. Al eliminar toda intervención sobrenatural, presentó una imagen persuasiva de la sociedad tolteco-mexica como civilización. Todo esto es obvio. Pero Clavijero también trató de replantear la tradición criolla, y al hacerlo quitó a Sigüenza y Góngora y a sus discípulos el sitio de honor. Remontándose más atrás, desafió abiertamente la autoridad de Torquemada y por último liberó al patriotismo criollo de la

intolerable carga de la condenación agustiniana y del triunfalismo joaquinita. En efecto, rechazó la ideología del sabio barroco y del cronista franciscano. Pero sus omisiones fueron tan importantes como sus afirmaciones. Dentro de su alcance inmediato había dos esquemas distintos de desarrollo humano, que ya se habían aplicado al caso mexicano. Las Casas, Acosta y Robertson habían esbozado, todos ellos, un esquema evolutivo por el cual la humanidad ascendía lentamente desde la etapa primitiva de la caza y el merodeo, hasta unas sociedades avanzadas con ciudades, gobiernos y una religión formada. Por contraste, Boturini había presentado una versión del esquema de Vico, en que el hombre primitivo aparecía como robusto poeta, transmutados sus temores en poderosos mitos, etapa que había cedido ante la época de los héroes guerreros y, finalmente, ante la prosaica condición del hombre urbano. Clavijero no dio ningún empleo a estos esquemas. Rompió todos los vínculos entre los salvajes y los tolteco-mexica, que de este modo aparecían en el escenario histórico ya civilizados, exponentes de la virtud natural. Para explicar su origen citó la última alocución de Moisés a los hijos de Israel, alocución en que el profeta proclamaba que el Todopoderoso había distribuido las tierras del mundo entre las naciones y que, pese a sus muchas transgresiones y su idolatría, las tribus de Israel aún recibirían su herencia en la Tierra Prometida. Asimismo, los pueblos del Anáhuac habían partido de Babel en busca de las tierras que Noé les había asignado, vagabundeando lentamente a través de Asia en un viaje durante el cual conservaron un conocimiento indistinto del Ser Supremo y gran parte de la sabiduría natural de los primeros hombres.[25] Había aquí, pues, un designio providencial que inspiraba a Clavijero a rechazar todos los esquemas evolutivos del desarrollo humano en el México antiguo.

En última instancia, el lector queda impresionado por la similitud entre Clavijero y Garcilaso de la Vega. Ambos escribieron en la triste quietud de un exilio europeo, carentes de todo material histórico que no fuese la página impresa, y sin otro privilegio que el de su conocimiento de la lengua india. Su estilo juicioso y contenido, testimonio en sí mismo de las respectivas influencias del Renacimiento y la Ilustración, ocultaba la intensidad de su patriotismo. Su enemigo común era la tradición imperial de historiografía que comenzara con Oviedo, Sepúlveda y Gómara, llegara a un temprano clímax con Acosta y Herrera, sólo para ser resucitada y reafirmada por Pauw, Buffon y Robertson. Para establecer la imagen de los incas y aztecas como naciones civilizadas, siguieron a Las Casas, haciendo una comparación, aunque fuese moderada, con los griegos y los romanos. La sociedad y la religión indígenas fueron purgadas de toda asociación demoniaca, y puesta de relieve su virtud natural. Ninguno de los dos historiadores se preocupó mucho por las denuncias de Las Casas contra los conquistadores, prefiriendo interpretar la conquista como acto inexorable de la Providencia. Aunque Clavijero era criollo, apoyó la visión de Garcilaso de una patria mestiza católica, al expresar su pesar de que los conquistadores no se hubiesen casado con hijas de las “casas americanas” de la nobleza, allanando así el camino al surgimiento de “una sola nación

individual”.[26] El hecho de que un intelectual mexicano necesitara más de un siglo y medio para llegar a la etapa alcanzada por el mestizo peruano demuestra al mismo tiempo la decisiva originalidad de Garcilaso y la devastadora autoridad de Torquemada en México. Tan sólo gracias al escepticismo histórico promovido por la Ilustración, pudo liberarse el pasado mexicano de sus demonios agustinianos y apóstoles barrocos y egipcios. No se sabe si Clavijero leyó a Garcilaso con algún cuidado; pero es asombrosa su similitud de propósito y de situación.

III

En 1790, cuando la plaza principal de la ciudad de México fue allanada y pavimentada, se descubrieron dos monolitos prehispánicos cerca de la superficie, arrojados allí por los conquistadores cuando limpiaron el cerco arruinado del gran templo. Una de las piedras era una monstruosa figura de la diosa Coatlicue, tallada con serpientes y calaveras, cuyo aspecto llenó de repugnancia y de horror a los espectadores. La otra piedra, un gran disco tallado con los glifos de una rueda calendárica, provocó entusiasmo y especulación. En deferencia a esta ambigua reacción, las autoridades hicieron que las dos piezas fuesen llevadas a la universidad, donde después las enterraron en un patio. Sin embargo, para entonces ya se habían hecho dibujos y mediciones precisas, que en 1792 fueron debidamente publicadas por Antonio de León y Gama (1735-1802) en la *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. En su aprobación, el censor criollo, profesor de teología escolástica, exclamó que aunque Raynal, Robertson, Buffon, Pauw y otros filósofos ilustrados “han llegado a colocar a la nación indiana en la clase muy inmediata a los fieros y brutos más estúpidos […] este solo rasgo de la cultura indiana desvanece del todo errores tan groseros […]” En menos de un siglo, la Piedra del Sol estaba destinada a llegar a ser el emblema de México.[27]

León y Gama, sabio de la misma tradición que Sigüenza y que Peralta, era tan experto en matemáticas y astronomía como en náhuatl y en antigüedades y, como sus predecesores, había sido empleado por el gobierno virreinal para hacer observaciones astronómicas y topográficas, en este caso, a lo largo de las costas de California. Habiendo trabajado durante casi toda su vida como funcionario de la Audiencia, confesaba que “siempre he tenido una inclinación natural a conocer con certidumbre las antigüedades de mi país”.[28] Gracias a su interés previo pudo aprovechar la oportunidad que le ofreció el descubrimiento de las piedras para publicar su primera interpretación sistemática del calendario mexicano. Se trataba de una tarea formidable y complicada, pues los aztecas habían empleado dos sistemas paralelos: un año solar dividido en 18 meses de 20 días cada uno, y un año ritual de 20 semanas de 13 días cada una. El año solar era completado por un “espacio muerto” de cinco días. Los glifos que denotaban estas divisiones estaban escritos en ruedas calendáricas que también marcaban el

paso del tiempo, divididas en indicciones de 13 años y ciclos de 52 años. Era tal la precisión de este sistema que era ligeramente superior al calendario gregoriano aún en uso y decididamente superior al calendario juliano observado por Europa en la época de la Conquista. Según León y Gama, el desciframiento del calendario azteca fue importantísimo, pues allanó el camino a una reconstrucción precisa de la cronología azteca remontándose desde la Conquista hasta 1054, cuando los mexicas emprendieron el viaje desde su patria en Aztlán. En su exposición, rechazó "los pretendidos sistemas de Gemelli, Boturini, Veytia y Clavijero", con una confianza que se justificó, ya que en el siglo siguiente José Fernando Ramírez, experto intérprete de los códices, señaló la obra de León y Gama como "la primera y única investigación rigurosamente arqueológica que puede reclamar México como de su propiedad".[29]

El rasgo más notable de la investigación de León y Gama fue hasta qué punto se basó en los escritos de analistas indios del siglo XVI, autores como Cristóbal de Castilla, Hernando Alvarado Tezozómoc y Francisco San Antón Muñón Chimalpahin, todos los cuales escribieron en náhuatl. Tales obras no eran fáciles de comprender, y le costó, habría de confesar más tarde, unos 12 años de estudio, primero aprender el náhuatl clásico y después interpretar los códices anotados en náhuatl que luego podían leerse a la luz de información que sólo se encontraba en los analistas indios. Una vez hecho esto, pudo volver a Torquemada y a Acosta y revisar sus afirmaciones, compulsándolas con las fuentes en que se habían basado. En toda esta audaz empresa que en técnica de investigación superó, con mucho, todo lo que hubiese hecho Robertson, León y Gama trabajó por su cuenta, sostenido tan sólo por el interés de uno o dos de sus amigos. En efecto, él confirmó la afirmación de Clavijero de que México poseía fuentes indígenas las cuales contenían los materiales necesarios para una reconstrucción de su historia antigua, al menos respecto de la cronología. Pero nada de esto habría sido ni remotamente posible si no hubiesen existido en México colecciones de manuscritos y de códices con los que pudo trabajar León y Gama. Si Fernando de Alva Ixtlilxóchitl no hubiese buscado tales fuentes, bien podrían haberse perdido para la posteridad. Como estaban las cosas, Sigüenza y Góngora heredó esta colección y la enriqueció, legando los materiales a los jesuitas, quienes a su vez permitieron a Boturini sacar copias de los originales. Fue el confiscado "museo" de Boturini el que consultó León y Gama, junto con los papeles de Veytia y documentos que había en poder de otras personas.[30] En suma, la *Descripción histórica y cronológica* constituyó una reivindicación triunfante de una tradición de estudio del pasado indio de México que había sido iniciado por los franciscanos, ayudados por sus colaboradores indios en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, continuada por analistas indios y mestizos de finales del siglo XVI, y luego transmitida por la línea de patriotas criollos que comenzó con Ixtlilxóchitl y Sigüenza y Góngora. Sin esa tradición, el descubrimiento de las piedras bien habría podido pasar inadvertido, o ser simplemente tratado como cuestión de curiosidad para anticuarios. Como salieron las cosas, la Piedra del Sol fue aclamada, con justa razón, como

monumento público, perenne emblema de México, y como la prueba más concluyente de que los pueblos del Anáhuac habían creado en realidad una civilización.

TERCERA PARTE
RECONQUISTA Y REVOLUCIÓN

La gran alma del legislador es el único milagro
que puede probar su misión.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

XXI. EL NUEVO ESTADO

I

EN 1766, el ayuntamiento de la ciudad de México dirigió un indignado memorial a la Corona, quejándose de "el sistema del despótico absolutas procederes" del recién llegado inspector general de tropas, Juan de Villalba, que había tratado de hacer una leva de fuerzas militares sin distinción de rango ni de casta. Los regidores criollos no se oponían a la leva de tales fuerzas pues reconocían que el siglo se había caracterizado por un conflicto casi continuo en Europa entre las grandes potencias. Aunque la Corona había enviado a México dos regimientos regulares de soldados españoles, había una obvia necesidad de fuerzas milicianas para defender el país y mantener la paz interna. Lo que el ayuntamiento censuraba era que Villalba hubiese reclutado a todos los candidatos, echándolos a la suerte, sin separar la nobleza de los comunes, y manteniéndolos bajo un sol ardiente durante dos días. Había rechazado bruscamente las protestas del ayuntamiento y, al tratar a los nobles como si fuesen negros, había actuado "contra las ordenanzas, contra la constitución del país". Parecía que los recién venidos oficiales" creyeran que "en esta tierra no hay nobles, ni limpieza ni valor…" No se había hecho ningún esfuerzo por ofrecer a los nobles la graduación de oficiales de la milicia, y sin embargo la nobleza de México descendía de las primeras familias de España, de los conquistadores y de los emperadores y reyes y caciques que tuvo en su gentilismo".[1] Durante el periodo de 242 años, a partir de la fundación de la ciudad bajo el emperador Carlos V hasta el reinado de Carlos III, al cabildo siempre se le había dado el respeto y la preeminencia que merecía su rango: ¿por qué se le sometía ahora a insultos y desatención?

Los peores temores de la élite criolla acerca del nuevo estilo de gobierno favorecido por Carlos III se cumplieron, con creces, cuando en 1767 llegó un perentorio decreto de expulsar a todos los jesuitas del territorio de la monarquía española. El virrey valón, Francisco de Croix, y el recién llegado visitador general, José de Gálvez, procedieron con rapidez para cumplir la orden, sólo para tropezar con una serie de motines y levantamientos en Guanajuato, San Luis Potosí, Pátzcuaro y Uruapan, ciudades que ya habían presenciado protestas populares contra el reclutamiento de la milicia y los nuevos pagos de la alcabala. Con apoyo de las tropas llevadas por Villalba y las fuerzas milicianas encabezadas por terratenientes y mineros criollos, Gálvez suprimió este desafío con una brutalidad sin precedentes. Ahorcó a 85

personas, mandó azotar a 73, desterró a 117 y sentenció a otras 674 a varios periodos de prisión. Estos acontecimientos constituirían un momento decisivo en la historia colonial de México.[2] Llegaron soldados de la Península, y fueron expulsados jesuitas nacidos en México; el pueblo, al que no le gustó el cambio, se vio sometido al brutal ejercicio de fuerza militar. Al mismo tiempo, un grupo de dignatarios, oidores y sacerdotes criollos fue expulsado de México por atreverse a cuestionar la prudencia de estas severas medidas.

Los ministros de Carlos III (1759-1788) acaso habrían prestado más oído a estas protestas, de no ser porque la situación de la monarquía parecía tan grave, pues España había entrado en la Guerra de los Siete Años (1756-1763) sólo para sufrir una derrota ante expediciones navales británicas que tomaron Manila y La Habana. En el Tratado de París, Francia perdió su imperio de ultramar en el Nuevo Mundo con el resultado de que, como lo confesó Gálvez: “La América española está expuesta cada día más a la insaciable ambición de algunas potencias de Europa […] Inglaterra especialmente aspira a apropiarse en jefe del comercio universal de ambos hemisferios”. Las razones para intervenir eran tanto más apremiantes cuanto que todos los observadores contemporáneos convenían en que la posición de España como potencia europea de segunda fila, igual a Austria y a Prusia, dependía de su imperio de ultramar. Como escribió Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (1748): “Las Indias y España son dos poderes bajo un mismo amo; pero las Indias son el principal, mientras España es sólo accesoria”. Aunque el *philosophe* francés advertía que era imposible enderezar la balanza económica, ya que el comercio entre la América española y Europa estaba dominado por comerciantes y mercancías extranjeros, los ministros de Carlos III resueltamente intentaron reconstruir el poder de la monarquía por medio de una modificación radical del gobierno colonial y una renovación de la economía de la Colonia.[3] En todo ello hubo una notable semejanza entre los grandes designios de las décadas de 1560 y de 1760. En ambas ocasiones, la Corona envió visitadores y virreyes a fortalecer el poder del Estado colonial en tal forma que se obtuviese el mayor rendimiento de sus posesiones de ultramar. Si la capacidad de Felipe II para entablar una guerra en Europa dependió del envío de la plata peruana procurada por las medidas de Francisco de Toledo, asimismo el recién recobrado poder de Carlos III en el concierto europeo se derivó del auge de la producción mexicana de la plata, organizada por José de Gálvez. En ambas épocas, los intereses de los colonizadores fueron sacrificados en aras de las necesidades de la metrópoli.

Donde los ministros Borbones superaron a sus predecesores Habsburgo fue en su mejor comprensión de la naturaleza de la actividad económica, inteligencia que se derivaba en gran parte de su lectura de textos mercantilistas. Aquí, como en tantos aspectos de la España del siglo XVIII, la innovación consistió en la aplicación de principios y de prácticas desarrolladas inicialmente en el norte de Europa.

En su *Theórica y práctica de comercio y de marina*, extenso tratado que circuló por vez primera en 1724 y luego fue publicado con sanción oficial en 1742 y nuevamente en 1757,

Jerónimo de Ustariz, funcionario que ocupaba un alto puesto, lamentó “las causas de la decadencia de esta monarquía”, pero interpretó este declinar como “castigo de nuestra negligencia y ceguedad en las disposiciones del comercio”. Eran unos aranceles y unas alcabalas mal considerados los que habían destruido la industria doméstica, haciendo que la Península dependiera de manufacturas importadas. Sólo se podría poner remedio mediante un minucioso estudio y aplicación de “esta nueva máxima del Estado”, o como lo dice en otra parte, “la nueva política”, de Francia, Inglaterra y Holanda, países cuyo comercio había prosperado a expensas de España. De hecho, en 1689 se calculaba que de 27 000 toneladas de mercancías embarcadas legalmente de Cádiz a América, sólo 1 500 se originaban en la Península. Aunque obviamente conocedor de los “arbitristas”, los defensores de la reforma en el siglo anterior, Ustariz buscó una guía práctica en el *Comerse d’Hollande*, de Huet, de la que pidió una traducción al español, las tarifas francesas de 1664-1667, y las Leyes de Navegación inglesas. En particular, elogió al gran ministro de Luis XIV, Jean Baptiste Colbert, como “el siempre celebrado don Juan Bautista de Colbert, ministro el más celoso y diestro que se ha conocido en Europa, para el adelantamiento de la navegación y de los comercios”. Sus recomendaciones reales eran sencillas: insistía en que las tasas arancelarias siempre debían distinguir entre los productos primarios y los artículos elaborados; que la mercancía importada siempre debía pagar cuotas más altas que las exportaciones de productos originarios, y que en lo posible, debían eliminarse las alcabalas internas. Más positivamente, proponía una política activa de procuración respecto de equipo, municiones y uniformes de las fuerzas armadas, de modo que todos estos abastos provinieran de talleres y fundiciones de España. Aquí, el principal objetivo era la creación de una poderosa marina, siendo sus navíos construidos, armados y preparados en los arsenales reales, que podrían defender el Imperio americano de ataques extranjeros. Si “el establecimiento de las manufacturas en España [es] la principal providencia en que se ha de vincular la restauración de la monarquía”, un prerrequisito esencial era una expansión de poderío armado de la Corona.[4]

La aplicación de las doctrinas mercantilistas del siglo XVII para reanimar a la monarquía también puede encontrarse en el Nuevo Sistema para el gobierno económico de América, de José del Campillo y Cossío, obra escrita en 1743 y publicada en 1762 como segunda parte del *Proyecto económico*, de Bernardo Ward, pues el punto de partida de su análisis era una comparación directa entre los grandes beneficios que Gran Bretaña y Francia obtenían de sus islas caribeñas, productoras de azúcar, y los irrisorios rendimientos que obtenía el vasto Imperio español de ultramar. Para remediar este lamentable estado de cosas, proponía restaurar la práctica de la visitación general, impuesta por los Habsburgo, que debería ir seguida por el restablecimiento de intendentes permanentes, funcionarios encargados en especial del desarrollo de la economía. Ponía en guardia contra el excesivo poder y riqueza de la Iglesia. En particular, exigía la introducción de lo que llamaba *gobierno económico*, por lo que claramente quería decir con las doctrinas y medidas del mercantilismo colbertiano.

Proponía poner fin al anticuado sistema de los convoyes comerciales periódicos que partían del puerto de Cádiz y trataban de abrir los principales puertos de América y de España al libre flujo de navíos individuales. Ante todo, Campillo consideraba las colonias grandes mercados potenciales para la industria española: su población, especialmente los indios, era el principal tesoro de la monarquía. Pero antes de poder incorporar a los indios a la sociedad era necesario suprimir unos monopolios malignos, disminuir la influencia de la Iglesia, distribuir las tierras no aprovechadas y reformar el prevaleciente sistema de gobierno. También era necesario someter, si no destruir, la industria colonial. A lo largo de su texto, Campillo se tomaba trabajos para afirmar la supremacía del interés público sobre el lucro privado, distinción expresada en el contraste que establecía entre el comercio "político" y el comercio "mercantil".[5]

El afán de reformar también se derivaba de informes de América en que se señalaban la corrupción y la ineficiencia del gobierno colonial. En sus *Noticias secretas,* informe confidencial comisionado por el marqués de Ensenada, Antonio de Ulloa y Jorge Juan hicieron una devastadora acusación del régimen imperial de la América del Sur. En su prólogo, francamente reconocían que si se hicieran públicos sus descubrimientos podrían causar la misma conmoción que la denuncia de los conquistadores hecha por las Casas. Como en el *Viaje a la América Meridional,* Ulloa aparecía como principal autor, pues Juan limitaba su contribución a una revisión de las defensas navales de la costa del Pacífico, a cuyo personal criollo y mestizo fustigaba por su indisciplina e incompetencia, defectos que recordaban claramente a la "vieja España". Sin embargo, el remedio no estaría en importar tropas europeas, pues éstas eran invariablemente corrompidas por el medio colonial y solían desertar, sino en reclutar mestizos mediante una leva y hacer que se les entrenara en España; después, quedarían acantonados en todo el imperio. Estas impracticables sugerencias estaban acompañadas por una propuesta de abolir las flotas mercantes que iban a Cartagena, en favor de unos viajes en torno del cabo de Hornos. La preocupación imperial que animaba el informe era reforzada por la declaración inicial en que se caracterizaba a las Indias como países ricos y prósperos cuyos habitantes gozaban de una excesiva libertad que los hacía indiferentes a sus obligaciones para la Corona. Además, la distancia de Europa permitía a los gobernadores y otros funcionarios enriquecerse a expensas de la Corona y de sus vasallos.[6]

Si Las Casas había atribuido los sufrimientos de los indios a la opresión de los encomenderos, ahora Ulloa atribuía al "tiránico gobierno" de los corregidores la actual degradación de la población aborigen del Perú. En particular, condenó los repartimientos de comercio, la distribución obligatoria de mulas, paños y mercancías, declarando que tal era "un sistema tan perverso que parece haber sido impuesto como castigo a estos pueblos, pues no es posible imaginar una inflicción más tiránica", pues los corregidores de distrito vendían, a crédito, artículos a precios excesivos y a menudo exigían pago en trabajo o en especie, obligando a los indios a laborar en los obrajes para tejer paños, o en plantaciones de cultivo

de la coca, o los empleaban como arrieros que llevaban bienes hasta mercados distantes. O bien, los indios entraban en la economía hispánica por su propia cuenta, trabajando en las minas y vendiendo sus productos agrícolas en las ciudades de la meseta. En términos generales, los corregidores eran militares retirados, españoles peninsulares, cuyas transacciones eran financiadas por las grandes casas mercantiles de Lima, donde era fácil persuadir a la Audiencia de que pusiera oídos sordos a las protestas de los indios contra la explotación.

Las ganancias eran grandes, y no era raro un rendimiento de 200 000 pesos, en cinco años en un cargo. Si la provincia de Quito estaba exenta de este sistema era porque sus comunidades indias habían perdido sus tierras y vivían en haciendas, donde los señores los trataban como si fueran siervos. Además, en muchas de estas posesiones se regenteaban obrajes en que a menudo los indios quedaban aprisionados y se les mantenía en condiciones peores que a los esclavos llevados del África. En suma, si los indios del Perú tan a menudo parecían a los viajeros europeos tan degradados, insensibles y reacios a todo incentivo, era precisamente porque los corregidores de la Corona se habían unido con la élite colonial para explotar la mano de obra de los campesinos indios de la manera más tiránica posible. El único remedio era la supresión completa de todos los repartimientos de comercio y la devolución de las tierras a las comunidades indias. Para asegurar una mayor protección, Ulloa sugirió que los hijos de los nobles indios, los *kurakas,* fuesen enviados a España para educarse, de modo que adquirieran sentimientos de lealtad a la Corona y a su regreso sirvieran como juristas protectores de los indios.[7]

Ulloa, tanto como Gemelli Careri o Frezier, se escandalizó al ver la enconada enemistad que caracterizaba las relaciones de los españoles americanos y los europeos, observando que en las mesetas peruanas todas las ciudades eran “un teatro de discordias y de continua oposición entre españoles y criollos. Es suficiente el haber nacido en las Indias para aborrecer a los europeos”. Las dos causas de esta enconada rivalidad eran la ilimitada vanidad de los criollos y la pobreza de los españoles inmigrantes. Aunque muchos criollos en realidad eran mestizos, todos ellos alardeaban de noble linaje, demostraban su categoría mediante el simple ocio y a menudo despilfarraban su herencia, cayendo en el vicio. “Ellos se distanciaban de todo trabajo y de ocuparse en el comercio, único ejercicio que hay en las Indias capaz de mantener los caudales sin decaimiento.” No que los criollos fuesen aptos para los altos cargos, pues estaban sujetos a las demandas de sus familias, de modo que hasta los más talentosos siempre requerían jueces o funcionarios europeos a su lado para asegurarse un gobierno desinteresado. De este modo, si Ulloa no adoptó una opinión favorable a los españoles de América, igualmente desdeñó a los españoles peninsulares, que generalmente eran hombres “de un nacimiento bajo en España, o de linajes poco conocidos, sin educación ni otro mérito alguno”. Si los inmigrantes prosperaban tanto, la culpa era de los criollos que les permitían dominar el comercio y a menudo los invitaban a sus casas, aceptando a todos los

europeos como nobles, con el resultado de que muchos de aquellos mercaderes conquistaban la mano de herederas criollas. Además, los europeos generalmente disfrutaban del favor de los gobernadores reales y, una vez establecidos, con frecuencia llegaban a concejales y magistrados. De hecho, Ulloa presentó al ministerio de Madrid un análisis social que estaba en armonía con un gran número de relatos publicados de viajeros. No es de sorprender que tuviese pocos remedios que ofrecer, como no fuese la proscripción de que hombres de baja cuna ocupasen altos cargos municipales.[8]

Ulloa no mostró su carácter de *philosophe* más claramente en ninguna otra parte que en la estridente condena del clero colonial, que por razón de su absoluta incapacidad de observar las reglas del celibato, era un escándalo vivo para todos los católicos sinceros. Todos los curas seculares tenían mujeres de derecho común y frecuentemente explotaban a sus feligreses indios, hasta utilizando sus iglesias como salones para tejer paños. Aún peor eran los mendicantes que llevaban vidas licenciosas, llenando con frecuencia de concubinas sus conventos. Por lo demás, sus órdenes eran tan ricas que las elecciones a los altos cargos a menudo eran ocasión de enconadas disputas. Ulloa recordó que él mismo había visto a unos frailes que acudían a Quito, con destino al capítulo provincial, acompañados por sus concubinas. Como remedio, proponía la abolición de la alternativa, pues la elección rotativa de provinciales y priores europeos y criollos era fuente de perpetua discordia y no tenía ningún propósito útil. Por lo demás, recomendaba que los mendicantes fueran despojados de sus parroquias en los campos y limitados a sus conventos de ciudad y misiones en la frontera. Estas medidas encontraron eco en el virrey del Perú, marqués de Superunda, y también hallarían oídos bien dispuestos en Madrid.[9]

Había una notable excepción en la crítica de Ulloa a la Iglesia colonial. Tanto en su *Viaje* como en las *Noticias secretas*, elogió a los jesuitas por su disciplina, dedicación y servicio público. Gastaban su gran riqueza manteniendo excelentes colegios e incontables estaciones de misión. Como confesores eran activos; no habían caído en ninguna de aquellas rivalidades partidistas entre europeos y americanos, y no vacilaban en expulsar de su sociedad a cualquier miembro corrompido o reacio. Su "estado" en el Paraguay era una ejemplar demostración de cómo convertir y gobernar a los indios. En realidad, tan encantado quedó Ulloa de los jesuitas que recomendó que se les confiara el gobierno de toda la región fronteriza de Amazonia, actuando como punta de lanza de una nueva "conquista espiritual". Después de todo, argüía, ¿no había mostrado Garcilaso que los incas se habían ganado la lealtad voluntaria de tribus no sometidas, con la simple benevolencia de su gobierno? Así también los jesuitas podían persuadir a los indios de que aceptaran la autoridad de la Corona española. Su intervención era tanto más deseable cuanto que los portugueses estaban avanzando por territorio español, y las misiones franciscanas existentes habían resultado inadecuadas.[10]

A modo de conclusión, Ulloa comentaba la simple debilidad de la autoridad real en las Indias y la incapacidad de España para obtener verdaderas ganancias de su vasto imperio de

ultramar. No sólo se trataba de que los corregidores fueran corruptos, también eran impotentes en su trato con la élite local. Casi todos los magistrados rara vez empleaban a más de tres o cuatro mestizos para ayudarlos, de modo que para acallar los motines populares tenían que recurrir, en busca de ayuda, a los terratenientes del lugar. Sin la sanción de las fuerzas armadas, confesaba Ulloa, era imposible mantener la ley, cuyo propósito era contener los vicios inherentes a la naturaleza humana. Como resultado, todos los funcionarios reales, del virrey para abajo, iban a las Indias con el único propósito de enriquecerse. Con impuestos tan ligeros y un servicio militar casi desconocido, la autoridad real estaba en bancarrota. "Cada particular se estima tanto con lo que posee, que se considera como un pequeño soberano en sus mismas tierras, siendo dueño absoluto de ellas." En este contexto, Ulloa elogió al marqués de Castelfuerte, el patrón de Peralta, por enviar la guardia virreinal para meter en la cárcel a un noble que había pasado por alto los edictos de los magistrados de la ciudad.[11]

II

El agente ejecutivo de la búsqueda del "provecho y el poder" de la Corona de los Barbones fue José de Gálvez, jurista de Málaga, quien primero como visitador general de la Nueva España en 1765-1771 y luego como ministro de Indias, 1776-1787, llevó adelante un programa de reforma destinado a revitalizar tanto al gobierno como la economía del Imperio americano. La medida más notable fue el establecimiento, en 1776, de un nuevo virreinato, con su capital en Buenos Aires, que cubría la vasta región hoy ocupada por Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia. El resultado fue un dramático cambio del equilibrio geopolítico del continente, pues el sometimiento del Alto Perú a Buenos Aires significaba que Lima sufría una grave pérdida de categoría, y este golpe vino a combinarse con la apertura de rutas comerciales en torno del cabo de Hornos, que privaba al Callao de su función de depósito. En otro lugar se había creado un virreinato, en la Nueva Granada en 1739, para asegurar la defensa de Cartagena, y en 1776 un capitán general fue nombrado para gobernar Venezuela, con su capital en Caracas. Estos cambios de jurisdicción fueron acompañados por la introducción de una nueva burocracia fiscal y el establecimiento de pequeños ejércitos permanentes y de extensas fuerzas milicianas, virtualmente en todas las principales provincias del imperio. Para tomar el ejemplo más destacado, en México las tropas regulares, todas reclutadas en el lugar, llegaron a contar con cerca de 10 000 hombres, apoyados por regimientos de milicianos de más del doble de tal número. En el aspecto fiscal, la manufactura y venta de tabaco llegó a ser monopolio real sumamente lucrativo, que requería un numeroso cuerpo de guardias y directores para imponerlo y administrarlo. Asimismo, el cobro de las alcabalas fue puesto en manos de funcionarios asalariados. Esta expansión del personal del Estado se completó en 1786 con la creación de 12 intendencias en la Nueva España: cada

capital de provincia albergaría entonces a un gobernador semipermanente, su asesor jurídico, funcionarios de la tesorería, encargados de las alcabalas, vendedores del monopolio del tabaco y oficiales de la milicia. Tan grande era la escala de la innovación que cuando fue nombrado virrey el segundo conde de Revillagigedo en 1789, su predecesor le advirtió que el informe final compilado por su padre, que había sido virrey en los años de 1746-1755, era inaplicable en la época presente, ya que "ha variado su sistema de tal modo que aquella sabia instrucción […] sólo puede servir a Vuestra Excelencia para cotejar las novedades ocurridas en la serie de treinta y cinco años".[12]

En la esfera económica, la promulgación del decreto de "comercio libre" puso fin al monopolio de Cádiz y al envío periódico de convoyes mercantiles. En adelante, los principales puertos de la Península y de la América española podían comerciar libremente entre sí, por medio de barcos mercantes individuales. En la década siguiente, las exportaciones registradas se triplicaron, y los ingresos aduanales se duplicaron con creces. Virtualmente toda provincia del imperio experimentó una aceleración del ritmo de la producción para exportaciones, poniéndose a la cabeza a la Nueva España, cuya producción de plata se duplicó en los años que siguieron inmediatamente al decenio de 1760. Como declaró Gálvez: "Como la minería es el origen y fuente única de los metales que dan espíritu y movimiento a todas las ocupaciones humanas y el comercio universal en este mundo, en justicia exige la atención principal del gobierno". Para favorecer la producción, redujo a la mitad el precio del azogue —catalizador indispensable para el proceso de refinación por amalgamación— aseguró un abasto más abundante de Almadén; ofreció exenciones fiscales para empresas de gran riesgo o de alto costo; organizó a los mineros en un gremio dotado con tribunales para encargarse de los litigios mineros; promulgó un nuevo código de leyes; estableció un banco financiero para los mineros y un colegio de minería, y confirió títulos de nobleza a empresarios ricos. El resultado de todas estas medidas fue hacer que la minería fuera más lucrativa y dar a la industria un nuevo aire de respetabilidad. Además, la expansión de la producción de plata en México se derivó de la unión de inversión mercantil, habilidad empresarial e incentivos fiscales, ayudado todo ello por un abundante abasto de trabajadores libres y de depósitos de mineral de fácil acceso.[13] En el siglo XVIII, la Nueva España surgió como la principal provincia del imperio, segunda sólo de la metrópoli en su riqueza y rendimiento fiscal.



José de Gálvez

Llamar la atención hacia la escala y el éxito de las realizaciones de Gálvez no es negar la

controversia que sus medidas causaron. Para empezar, en 1768, se unió al virrey Croix para pedir la abolición de los alcaldes mayores, magistrados de distrito de la Nueva España, a los que llamó "ruinosa plaga de más de 150 hombres", cuyos ingresos se derivaban de sus repartimientos de comercio, práctica que no sólo explotaba a sus súbditos indios mediante la forzosa distribución de ganado y mercancías a precios excesivos, sino que en realidad defraudaba a la Corona, al menos en medio millón de pesos de tributo. Una vez nombrado ministro de Indias, Gálvez obtuvo del obispo de Oaxaca una estridente denuncia del sistema tal como se aplicaba entonces en su diócesis. Ensanchando la discusión para que incluyera cierta consideración de la espinosa cuestión del carácter del indio, el obispo reconoció que los naturales a menudo eran culpables de embriaguez, lujuria y pereza, y en general mostraban "un odio implacable a los españoles". Algunos observadores, en especial los que tenían intereses creados, "aspiran a poner por principio y origen de sus vicios la propia naturaleza del mismo indio". Pero quienes tratan con los naturales "claramente ven que son de la misma índole e inclinaciones que todos los demás hombres accesibles a todas las virtudes y los vicios en lo político, moral y cristiano que los que nacieron en Castilla y por consiguiente encuentran el origen de la inaplicación y desorden en la crianza, abatimiento y abyección en que viven". Si se abolieran los repartimientos, otros mercaderes serían libres de comerciar con los indios y por tanto "restituirán al indígena su libertad natural para negociar con quien le resulte más provechoso", lo que lo alentaría a volverse hombre más laborioso y a pensar en la ganancia.[14] Mediante tal argumento, Gálvez logró justificar la abolición de los alcaldes mayores, la prohibición de los repartimientos y el establecimiento de los intendentes con sus subdelegados. Sin embargo, la controversia no terminó con el nombramiento de los intendentes, pues el nuevo sistema no tomaba en cuenta debidamente el mantenimiento de los subdelegados: los nuevos magistrados de distrito. Además, en ciertas regiones, especialmente en el Sur, los indios tuvieron dificultades para obtener créditos para cualquier producción destinada al mercado, pues los comerciantes no deseaban arriesgar su dinero sin la sanción de la autoridad de un magistrado. En 1794, cuando se puso en entredicho la existencia continuada del sistema de intendencias, un criollo, regente de la Audiencia, Baltazar Ladrón de Guevara, recomendó que se permitiera a los subdelegados comerciar y distribuir bienes a crédito, aunque sin ningún monopolio legal ni uso de la fuerza. Justificaba su autorización observando: "Es necesario suponer que el carácter común del genio de los indios es la indolencia y abandono […] Si los repartimientos son absolutamente necesarios para que subsistan los subdelegados, no lo son menos para los indios y pobres porque de otra suerte no se pueden proveer y se hace mayor su miseria careciendo de las cosas más necesarias para su subsistencia cuales son las de su pobre vestuario, bueyes y mulas para el cultivo de sus tierras y lo que utilizan con sus fletes". En 1801, la cuestión llegó al Consejo de Indias para una revisión general: Perú era, tanto como México, objeto de discusión. Para Jorge de Escobedo, visitador general del Perú, el problema "se reduce a buscar y proponer medios con que

estimular a los indios al trabajo y socorrerlos sin violencias y por otra mano que los de sus mismos jueces". Fue un fiscal de la Corona en la Nueva España, Ramón de Posada, quien mejor expresó el desaliento que la cuestión provocó en todo espíritu ilustrado. Reconoció francamente que, pese a la protección y a las leyes de los reyes españoles, los indios habían sido oprimidos durante casi tres siglos, y ahora se les sometía a una nueva indignidad: "Tal ha sido la desgracia de los indios que en aquellos tiempos, en que no habían desaparecido aún los monumentos de su civilidad, mayor que la de los egipcios, griegos y romanos en algunas de sus conocidas épocas, ya se defendía que su incapacidad los hacía esclavos por naturaleza". En efecto, la discusión en los círculos oficiales sobre la justicia de los repartimientos estaba inextricablemente vinculada con el eterno debate acerca de la naturaleza del indio americano, debate que provocó tanta polémica en el siglo XVIII como en el siglo XVI.[15]

Si la élite administrativa de los Borbones a menudo mostró una loable compasión hacia los indios, tratando de librarlos de los pasados abusos e incorporarlos a una economía de mercado, por contraste esos mismos hombres expresaron abiertamente su desdén por los criollos. En un memorando escrito antes de su viaje a México, Gálvez expresó su inquietud ante el número de puestos gubernamentales ocupados por españoles de América, aseverando que los criollos estaban demasiado limitados por "lazos de familia y de facción en el Nuevo Mundo para poder ejercer un gobierno imparcial y desinteresado". Sus aprensiones se intensificaron cuando descubrió que en la Audiencia de México, "contra lo que prescribía la ley", fue "la de ver que las más son naturales del país". Estos temores encontraron eco en un consejo de Estado, extraordinario, que se celebró en Madrid en 1768 para analizar el estado del Imperio americano. Los dos procuradores reales del Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez Campomanes y José Moñino (después, conde de Floridablanca), afirmaron que era recomendable atraer criollos a la Península, como niños para educarlos y como adultos para prepararlos a ocupar puestos administrativos y militares. Insistieron en que era necesario "guardar la política de enviar siempre españoles a las Indias con los principales cargos, obispados y prebendas, y colocar en los equivalentes puestos de España a los criollos". Al llegar a México noticias de esta decisión, el cabildo de la ciudad presentó un largo alegato, defendiendo el argumento de que se nombrara a criollos a los altos cargos. Sin embargo, una vez que Gálvez se convirtió en ministro en 1776, emitió un decreto invitando a los criollos a presentarse a ocupar puestos clericales y judiciales en la Península. En adelante, sólo una tercera parte de todos los puestos en las Audiencias y cabildos de las catedrales de América quedarían reservados a candidatos nacidos en el continente; el resto sería para peninsulares calificados.[16]

Sin atender a las repetidas protestas de Perú y de México, Gálvez se apoyó en juristas, contadores y soldados llegados de España para imponer su revolución en el gobierno. La recién creada burocracia fiscal, las intendencias, el ejército permanente y las Audiencias

quedaron encabezadas por peninsulares. Al acercarse su gestión a su fin, sólo un tercio de los oidores de la Audiencia eran criollos, comparados con una mayoría, cuando él llegó a la ciudad de México. Hasta en la Iglesia, que durante tanto tiempo fuese esfera reservada a los criollos en todos los niveles, ahora se nombraron sacerdotes europeos para ocupar cabildos de catedral. Podemos tener cierta idea del desdén con que Gálvez veía a los españoles de América en esta carta que escribió a su fiel subordinado, Juan Antonio de Areche, que por entonces hacía una visita al Perú, y en la cual decía que los habitantes de Lima eran "de ingenio y comprensión fácil; pero de juicio poco sólido y superficial, aunque sumamente presuntuoso […] Son de poco espíritu, tímidos y reducibles". Los vulgares errores que Feijoo había denunciado con tanta elocuencia estaban así, ahora, firmemente arraigados en la mentalidad oficial, pues ofrecían un pretexto conveniente a la política imperial.[17]

Lo que a primera vista parece un episodio decisivo en la educación política de la élite criolla se complicó por cuestiones de clase, familia y región, pues Carlos III reclutó a varios de sus principales ministros entre los manteístas, es decir, abogados que no habían asistido a los seis colegios mayores, situados en Salamanca, Valladolid y Alcalá, cuyos ex alumnos habían dominado hasta entonces los consejos de la monarquía. Había familias de colegiales que servían a la Corona en ambos lados del Atlántico y que constituían una hereditaria *noblesse de robe*. Tanto Floridablanca, principal ministro de Carlos III después de 1776, como su protegido, Gálvez, habían salido de las filas de los manteístas, hombres de extracción relativamente humilde, educados en las provincias, que acabarían recibiendo títulos de nobleza como recompensas por sus servicios a la Corona. Además, Gálvez pronto cobró renombre por su implacable nepotismo, habiendo designado a su hermano, y luego a su sobrino, como virrey de la Nueva España; otros altos cargos fueron a parar a sus parientes más lejanos y a sus compatriotas de Málaga.

No pasó inadvertida la tendencia de la política ministerial, ya que en el Archivo de Indias existe un documento anónimo, evidentemente redactado por un alto funcionario residente en Madrid durante los años 1775-1776, que sin ambages describe a Gálvez como un hombre "sin experiencias, sin tino y sin cordura". Lo pinta como "un ministro que desprecia para todo a sus estantes y habitantes" de América. En aquellos años se habían creado muchos puestos gubernamentales, pero casi todos los que estaban vacantes se asignaban a hombres nuevos, reclutados directamente en España, pasando así por encima y "quitando el orden de ascensos a los americanos". Sin embargo, ¿con qué derecho se negaba a los criollos acceso a tales cargos, especialmente puesto que "faltando los premios a las letras suceda a los americanos lo mismo que a los griegos sujetos al Imperio otomano"? Como estaban las cosas, el resentimiento contra estas medidas creció a un ritmo proporcional. Hasta los funcionarios peninsulares que servían en el país se habían preocupado por las perspectivas de carrera de sus hijos. Concluía diciendo que las colonias "jamás dejaron de abominar el [gobierno] del marqués de Croix con la época de la última visita general". Todo el país sintió desaliento al

enterarse de que "el mismo instrumento destructor […] sea colocado en éstos con mayores facultades para que sacien su ambición de meter ruido en ambos hemisferios". Estas notas, puestas en forma cronológica, terminaban con una nota profética: "Gálvez ha destruido más que ha edificado […] su mano destructora va a preparar la mayor revolución en el Imperio americano".[18]

III

La más elocuente de las protestas enviadas a la Corona contra el prejuicio de Gálvez sobre los criollos fue redactada por Antonio Joaquín de Rivadeneyra y Barrientos (1710-1772), originario de la ciudad de México, hijo de una noble familia de Puebla, que se había educado en el colegio mayor de Todos los Santos. Por entonces era oidor de la Audiencia de México, y se había ganado el nombramiento después de muchos años de ejercer derecho en Madrid, donde se granjeó el patrocinio de José de Carbajal y Lancaster, influyente ministro de Fernando VI. También había demostrado sus talentos con la publicación de dos libros importantes en que hacía alarde de su lealtad a la Corona y, sutilmente, a su patria criolla. El que hubiese aceptado la invitación del cabildo para presentar su protesta en 1771, escrita en un momento en que él estaba ocupado defendiendo los intereses del rey en el Cuarto Concilio de la Iglesia mexicana, indica hasta qué punto las arbitrarias medidas de Gálvez habían afrentado a los criollos de México. Ilustra, además, el contraste de generaciones entre los colegiales, favorecidos por Fernando VI, y los juristas de provincia, promovidos por Carlos III.[19]

Podemos tener cierta medida de los talentos y las ideas de Rivadeneyra leyendo *El pasatiempo* (1752-1753), tres volúmenes de versos históricos con pesadas anotaciones, que expeditamente cubren toda la historia universal, desde la Creación hasta el tratado de paz firmado en 1750 entre España y la Gran Bretaña. Aunque el censor jesuita dijo que "este libro es del buen gusto de este siglo", Rivadeneyra siguió defendiendo la autenticidad de la misión apostólica de Santiago en España y atribuyó la conquista del Nuevo Mundo a la intervención del santo. De hecho, siguió a los cronistas del siglo XVI, atribuyendo el primer descubrimiento de América a un desconocido piloto vasco, y presentó claramente a los antiguos mexicanos sometidos a las órdenes de Satanás en sus vagabundeos por el norte. Aunque cita con aprobación a Bacon, afirma que, puesto que el papa Urbano VIII condenó el sistema copernicano como contrario a las Sagradas Escrituras, estaba prohibido a los católicos aceptar los descubrimientos de Newton. El que Rivadeneyra prologara y concluyera su obra con un elogio de José de Carbajal y Lancaster, a quien se debía en gran parte el fin de la participación española en la Guerra de Sucesión austriaca, señala su lealtad a la casa de los duques de Linares que habían enviado un virrey a México a comienzos del siglo. También

tiene cuidado de elogiar al marqués de Ensenada como “declarado, apasionado, director y protector de la marina española”.[20]

Al mismo tiempo, Rivadeneyra no vacila en seguir adelante con los temas familiares del patriotismo criollo. Se queja de la pobre imagen de los indios americanos que prevalecía en España, y declara que había mucho que admirar en su legislación, citando en particular las leyes de los incas, y la filosofía y justicia de Nezahualcóyotl. En realidad, de niño había escuchado poesía en náhuatl, y apreció su bella calidad lírica. En cuanto a la cuestión del sacrificio humano, exclama que todas las naciones han practicado la idolatría y que en la Europa contemporánea más hombres eran sacrificados a “el ídolo del Equilibrio” del poder que los que se hubiesen ofrecido a los dioses indios. No que lamentara la caída de Tenochtitlan, pues definía la conquista como la liberación de México del dominio de Satanás. En cuanto a los indios contemporáneos, reconocía que, en su mayoría estaban condenados a trabajar en los campos, a menudo 12 horas diarias en las haciendas, para alimentar y mantener al resto de la sociedad. Pero citaba el célebre memorial sobre los indios mexicanos, escrito por Juan de Palafox, obispo de Puebla, como mejor guía de las virtudes y el carácter de los indios. Insistía en que “por lo común, los indios son muy capaces, tanto para todas las ciencias y artes liberales, como para las mecánicas. Hay entre ellos muy buenos latinos y filósofos y grandes teólogos moralistas […] Son los indios primorosísimos pintores y escultores”. En realidad, su condición de personas había atraído la aprobación celestial, pues Nuestra Señora de Guadalupe había aparecido “morenita en el color, como las indias, y vestida con el mismo traje de ellas”. En auténtico estilo criollo, el tema de la Virgen de Guadalupe lo lleva a citar a autores tan conocidos como Sigüenza y Góngora, Becerra Tanco y, el más reciente de esta línea de patriotas, Juan José de Eguiara y Eguren.[21]

Si Rivadeneyra aplicó sus talentos literarios a ganarse el patrocinio de la Corte, también demostró sus condiciones de jurista publicando un “compendio manual” sobre los derechos de la Corona como patrona de la Iglesia americana, obra en que se muestra decidido partidario de la autoridad real, virtualmente en todas las materias eclesiásticas, aparte de las puramente dogmáticas. Resulta significativo que aclamara a Juan de Solórzano, llamándolo “un genio, nuestro común maestro”, pues, desde luego, aquel jurista del siglo XVII había defendido los derechos de los criollos a ocupar altos cargos. Además al hablar de los nombramientos para los capítulos de la catedral, Rivadeneyra observó que los candidatos debían estar calificados como maestros o licenciados en teología y derecho canónico, preferiblemente con grados de las universidades de Lima y de México. Elogió su propio colegio de Todos los Santos y deploró la práctica de algunos mexicanos de ir a graduarse a universidades españolas. Asimismo, haciendo comentarios sobre los curas párrocos, cautelosamente pide que se dé preferencia a los curas nacidos en la localidad y que en las parroquias indias los nombramientos sean para “indios aborígenes”, sobre todo hombres de condición noble que pueden hablar el lenguaje de la comunidad.[22]

En 1771, Rivadeneyra escribió la representación del ayuntamiento de la ciudad de México a la Corona, defendiendo el talento de los criollos y sus derechos a ocupar altos cargos. El memorial pretendía refutar un informe secreto escrito por un ministro o prelado desconocido, quien había afirmado que:

> El espíritu de los americanos es sumiso y rendido, porque se hermana bien con el abatimiento; pero si se eleva con facultades o empleos, están muy expuestos a los mayores yerros: por eso conviene mucho el tenerlos sujetos, aunque con empleos medianos; porque ni la humanidad ni mi corazón propone el que se vean desnudos de favor; pero sí me enseña la experiencia, y conviene mucho, que tengan por delante nuestros Europeos, que con espíritu muy noble desean el bien de la Patria y el sosiego de nuestro amado monarca.

Esta recomendación no habría causado tanta agitación en los círculos criollos si no hubiese sido evidente que la Corona empezaba a favorecer a los candidatos peninsulares por encima de sus rivales americanos.[23]

Mientras patriotas anteriores, como Ahumada y Salinas, habían basado sus argumentos en los derechos de los criollos como descendientes de los conquistadores o, en el caso de Peralta, en su prerrogativa nobiliaria, Rivadeneyra invocó los principios generales de la justicia natural y de la legislación de la Corona y la Iglesia españolas. Al principio, advirtió que todo intento de privar de altos cargos a los españoles americanos en sus propios países “es quererse transtornar el derecho de las gentes, es caminar no sólo a la pérdida de esta América, pero a la ruina del Estado”. Tanto las leyes de Castilla promulgadas por Enrique III en 1396 como la legislación del Concilio de Trento establecían que los nombramientos de la Iglesia y el Estado debían ser para los naturales de cada país. Declaró: “la provisión en los naturales con exclusión de los extraños, es una máxima apoyada por las leyes de todos los reinos: dictados por sencillos principios, que forma la razón natural, e impera en los corazones de los hombres. Es un derecho que si no podemos graduar de natural es sin duda de todas las gentes, y por ello sacratísima observancia”. La implicación de este enérgico pronunciamiento, basado principalmente en el derecho canónico, era que la Corona española era culpable de contravenir las más solemnes órdenes de la Iglesia católica.[24]

Como bien lo sabía Rivadeneyra, esta línea de razonamiento podía ser fácilmente refutada diciendo que los reinos de las Indias formaban parte de la Corona de Castilla, de modo que en términos constitucionales los españoles europeos que ocupaban cargos en el Nuevo Mundo no podían clasificarse como extranjeros. Para parar esta objeción, Rivadeneyra arguyó que la mayoría de los españoles iban a las Indias simplemente a enriquecerse, y nunca identificaban a Perú o a México como su patria. De hecho, los prelados de la Iglesia incurrían en grandes gastos para llegar a sus diócesis americanas y con frecuencia llevaban consigo todo un séquito

de sacerdotes a quienes les buscaban prebendas o parroquias, aunque no estuviesen calificados para esto. Casi lo mismo podía decirse de los magistrados reales. En términos tan audaces como los empleados por Salinas, declaró Rivadeneyra: "Viene a gobernar unos pueblos que no conoce, a manejar unos derechos que no ha estudiado, a imponerse en unas costumbres que no ha sabido, a tratar con unas gentes que nunca ha visto […]" Debido a "el gobierno inmediato de los europeos", el estado de los indios seguía deteriorándose, ya que "cuantos más años pasan desde la conquista es menos su cultivo, crece su rusticidad, es mayor su miseria, y aun en el número de sus individuos se experimenta tal decadencia […]" En efecto, la Nueva España era un reino por derecho propio, una patria criolla en que los peninsulares serían siempre extranjeros cualesquiera que fuesen sus pretensiones legales o su influencia política.

El no observar los principios de la justicia natural significaba que los españoles de América quedaban reducidos a la condición de siervos, privados del honor y la fortuna concurrentes a los altos cargos. ¿Qué crimen habían cometido los criollos que se les negaba el ascenso al rango de obispos o de oidores? ¿Por qué eran así despojados y degradados en su propio país?

Sin embargo, respecto del gobierno de las Indias, "conozca el mundo, que somos los indianos aptos para el concepto, útiles para la guerra, diestros para el manejo de las rentas, a propósito para el gobierno de las Indias". Desde luego, sus enemigos justificaban excluirlos de los cargos mediante la calumnia étnica, afirmando que eran de espíritu y condición humilde, heredado en parte de los indios. De hecho, los conquistadores y los españoles encomenderos habían sido hidalgos y miembros de las principales familias de España que se habían asentado en México. Los criollos por lo general se criaban en la holgura y la opulencia, con todos los lujos apropiados. Se preparaban a seguir carreras en la Iglesia o en el derecho, y nunca practicaban los trabajos manuales. En cuanto al comercio, estaba dominado por españoles europeos y "los oficios mecánicos, ni se compadecen bien en el lustre del nacimiento, ni sufragan en las Indias una decente subsistencia". Existía así en México una numerosa clase de familias de linaje español, cuyo carácter se volvía más asequible que el de sus antepasados europeos de la "eterna primavera del clima mexicano". En notable metáfora, Rivadeneyra declara que los criollos son hijos del segundo matrimonio del rey, a quienes se niega toda parte de la dote de su madre, que ha sido usurpada por los hijos del primer matrimonio, es decir, por los hijos de Castilla.[25]

En su afán de distinguir a los criollos de los indios, Rivadeneyra reconoce que los naturales a menudo eran humildes y de poco espíritu, añadiendo que "éstos, generalmente hablando […] lejos de ser hermosos, son positivamente de un aspecto desagradable, malísimo color, toscas facciones, notable desaliño, cuando no es desnudez, ninguna limpieza, menos cultivo y racionalidad […]" La idea de hacer esta descripción infamante era negar la posibilidad de matrimonios exogámicos entre las razas, pues "el español, que hubiera de

mezclarse con indias, vería a sus hijos carecidos de los honores de españoles y aun excluidos del goce de los privilegios concedidos a los indios”.[26] Si un español pobre escogía esposa fuera de su propio estrato étnico, inevitablemente la esposa salía de las filas de las mestizas o mulatas. Para sustanciar más su caso, Rivadeneyra citó el informe general de Palafox en que el virrey interino había elogiado las lealtades de los criollos a la Corona, cualidad que por aquel tiempo no era tan evidente en varias provincias de la Península. Además, en 1692 había sido la nobleza criolla la que había acudido a reprimir el motín popular que había amenazado la seguridad de la capital. Más recientemente, terratenientes criollos o mineros de Guanajuato y San Luis Potosí se habían puesto a la cabeza, reprimiendo los disturbios que habían seguido a la expulsión de los jesuitas en 1767. Los dos virreyes y los dos arzobispos de México nacidos en las Indias habían sido hombres distinguidos. En conclusión, Rivadeneyra no insistía en la total exclusión de todos los europeos de los cargos en América, pues reconocía que “sería esto querer mantener dos cuerpos separados e independientes bajo una cabeza, en que es preciso confesar cierta monstruosidad política”. Empero, si el rey es saludado como imagen de Dios en la Tierra, entonces el mundo debe ver que gobierna con justicia, y recompensa a los criollos por su lealtad y sus servicios.[27]

La representación de 1771 fue la última gran declaración de los temas tradicionales del patriotismo criollo en la Nueva España antes de los debates de 1808. Mostró casi exactamente la misma angustia y amargura que los memoriales de Dorantes de Carranza, Grijalva y Salinas, e hizo eco a muchos de los argumentos de Solórzano, Palafox y Ahumada. Tanto como los alegatos de Peralta, hablaba en nombre de la élite criolla y compartía la misma insistencia en la nobleza. Su condescendiente descripción de los indios muestra claramente sus tendencias y su fuente. Si recordamos que en las décadas intermedias del siglo XVIII la comunidad española de americanos nacidos y criados en la Nueva España contaba con varios cientos de miles, entonces puede colocarse en su contexto social el hecho de concentrarse tanto en la cuestión de nombramiento de criollos para los altos cargos. En último análisis, la representación de 1771 fue el manifiesto de una élite colonial a la que se negaba su prerrogativa natural: el gobierno de su propia patria y nación.

IV

La más violenta respuesta al gran designio de Gálvez de arrancar más impuestos al Imperio americano surgió en el Perú. En 1780, el cacique de Tungasuca, José Gabriel Condorcanki Túpac Amaru (1738-1781), llamó a los campesinos de los Andes a una rebelión, que acabaría por invadir todo el territorio, desde Cuzco hasta Chuquisaca. Un observador de la época estimó que no menos de 22 corregimientos habían sido devastados por “una revolución general”. Atemorizadas por la gran escala del movimiento, las autoridades coloniales pusieron

censura a toda referencia a él, de modo que la historia sólo se publicó en su totalidad después de la Independencia. Sin embargo, sin que de ello se enteraran en Madrid, Melchor de Paz, secretario criollo de los virreyes Manuel de Guirior (1777-1781) y Agustín de Jáuregui (1781-1784), aprovechó su puesto para llevar un registro de los acontecimientos, copiando testimonios de testigos presenciales, cartas y proclamas de los rebeldes, libelos populares e informes y memorandos oficiales. Su crónica, intitulada *Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en este reino del Perú* (1786), consiste esencialmente en estos documentos, torpemente entrelazados en una secuencia cronológica aproximada, junto con un comentario en forma de diálogo. El resultado es una obra informe, carente de estilo o de una narrativa sostenida: el depender del diálogo añade la confusión. En efecto, Paz era más un editor que un autor, renuente a poner sus propias opiniones con claridad. Sin embargo, estos defectos también eran una gran fuerza: su crónica posee toda la inmediatez y el ritmo de un periódico, los informes de testigos presenciales dan al lector la sensación de participar como observador contemporáneo de las acciones descritas, frecuentemente aterradoras. No es que Paz aspirara a la imparcialidad pues cuidadosamente seleccionó los documentos para que constituyeran una acusación contra las medidas favorecidas por los ministros de Carlos III. De este modo, su *Diálogo* figura dentro de la tradición del patriotismo criollo y es una formidable expresión del odio de la élite limeña al régimen de los Borbones. El que también exprese su temor y su desdén por los indios es testimonio de la eterna contradicción de los españoles americanos, atrapados siempre entre la autoridad intrusa de la metrópoli europea y el explosivo descontento de las masas indias. Poco se sabe de la vida de Melchor de Paz (¿1730?-¿1796?): su padre llegó de la Península y trabajó brevemente como secretario virreinal; él mismo nació en Lima, se graduó en la Universidad de San Marcos, y terminó sus días en el Oratorio como sacerdote.[28]

Para empezar, Paz lanzó un vitriólico ataque contra Juan Antonio de Areche, visitador general del Perú en 1777-1782, a quien describe como “cliente e íntimo” de José de Gálvez. Parte de su animosidad se deriva de la querella de Areche con Guirior, cuya simpatía a los criollos movió al visitador a convencer a Madrid de que lo despidiera. Pero Paz también presenta a Areche como inflexible e incompetente, como un tirano dispuesto a sacrificar los intereses y el bienestar de la población peruana a la obsesiva búsqueda de más ingresos para la Corona. Todo intento por cuestionar sus medidas políticas era interpretado como deslealtad, y recibido con amenazas de despido o de destierro. A juzgar por los resultados inmediatos, las medidas de Areche tuvieron éxito, pues logró un aumento de los impuestos, de más de un millón de pesos anuales. Sin embargo, hasta en su área escogida de eficiencia administrativa, resultó incompetente, pues contra todos los consejos, insistió en arrendar la administración de la mina de azogue de Huancavelica, medida que pronto condujo a la ruina de sus instalaciones y echó por tierra la producción. Para poner en claro su mensaje, Paz insertó varias cartas enviadas al obispo de Quito, escritas por un corresponsal anónimo, en que se acusaba a

Gálvez y a Areche de ser tiranos, comparables en su depravación con los Pizarro. En particular, el ministro de Indias era denunciado por tratar de recuperar las Indias mediante una política que pronto lanzaría a la rebelión a unos súbditos hasta entonces leales. Para empeorar las cosas, había creado una plétora de nuevos puestos en la burocracia jurídica y fiscal, sólo para ocuparlos con españoles europeos, hombres frecuentemente de baja cuna que despreciaban a los americanos. Y tampoco quedaba libre de la acusación de nepotismo el ministro, pues el anónimo autor afirmaba: "Así se ve regentes y aumentado número de Ministros en estas audiencias, todos consanguíneos, deudos y dependientes de Gálvez".[29]

Esta candente condena del nuevo régimen conduce directamente al argumento central de Paz, a saber, que por muy opresivos que hubiesen sido los repartimientos de comercio, la principal causa de la rebelión de Túpac Amaru eran las medidas fiscales introducidas por Areche. Para probar esta tesis, examinó todo el siglo y el continente, empezando por la revuelta de 1730 en Cochabamba, ya descrita por Arzáns y Peralta, que él achacó al intento del corregidor de incluir mestizos en el registro de los tributarios indios. Pero fueron los motines de Arequipa, de comienzos de 1780, los que le ofrecieron su testimonio más persuasivo, pues en tal distrito el corregidor no sólo había hecho tres repartimientos de mercancía en dos años, distribuyendo bienes a los mestizos que vivían en las haciendas así como a las comunidades indias, sino que también había tratado de poner a mestizos, mulatos y cholos como tributarios indios, pidiendo a los curas párrocos que revisaran el registro bautismal con objeto de precisar la situación étnica correcta de individuos sospechosos. Pronto las cárceles estuvieron llenas de infortunados que no podrían cubrir el costo de todas estas exacciones. Pero el desaliento popular se convirtió en impulsiva ira cuando el recién nombrado director de alcabalas hizo un viaje por el distrito para asegurarse de que todos los productos del mercado, cualquiera que fuese su fuente, pagaran el impuesto de 6%. Los vinos y aguardientes de la costa, que pasaban por la ciudad camino al altiplano, pagarían aún más altos impuestos. El resultado de toda esa presión fiscal fue un motín popular, movimiento inspirado en parte por la élite local, ayudada por los franciscanos, motín en que las casas de la aduana fueron quemadas hasta los cimientos, y su director tuvo que huir de la ciudad para salvar la vida.[30]

Para mayor corroboración, Paz buscó primero en Quito y luego en Bogotá. Citó documentos que demostraban que, mientras anteriormente la alcabala había sido cobrada por el gremio de comerciantes sobre los artículos suntuarios importados de Europa, según el sistema actual, virtualmente todo producto quedaba ahora sujeto al impuesto. Tanto los indios como los españoles tenían que pagar. El resultado de todo esto era alzar los precios para el consumidor, y reducir los rendimientos de los productores. En la Nueva Granada, la introducción de directores y guardias de la alcabala, a sueldo, junto con el establecimiento del monopolio real, provocó motines en la ciudad de Socorro. Las quejas inmediatas eran las restricción del cultivo del tabaco al distrito de Tunja, la imposición de alcabalas de 2 a 6%, el

gravamen impuesto a los alimentos y los nuevos altos precios del aguardiente, también monopolio real. Como en Arequipa, la élite del lugar apoyó al pueblo. Pero en este caso, los motines se convirtieron en un movimiento generalizado de comuneros que decidieron marchar a la capital virreinal, Bogotá, incitados por gritos de "¡Viva Socorro, viva el rey, muera el mal gobierno!" En lo que había sido inicialmente una rebelión de criollos y mestizos también participaron los indios, algunos de los cuales proclamaron a Túpac Amaru como su jefe. Dado que en el virreinato había poca o ninguna tropa que hiciera frente a cerca de 20 000 rebeldes, el arzobispo de Bogotá, Antonio Caballero y Góngora, se puso al frente de quienes trataban de negociar un acuerdo con los comuneros, y firmó las Capitulaciones de Zipaquirá, según las cuales se cancelaban todas las nuevas exacciones fiscales. El odio que inspiraba a los rebeldes puede observarse también en su demanda del nombramiento de "nacionales de América" a los puestos de gobierno, ya que, según afirmaban, los europeos despreciaban a los americanos, creyendo que eran "sus inferiores criados". Cuando el arzobispo firmó las Capitulaciones, junto con una promesa de amnistía a todos los rebeldes que volvieran a sus hogares, la revolución terminó. La élite criolla que había trazado su curso había alcanzado así su meta. En su descripción de estos hechos, paz elogió la prudencia y habilidad de Caballero al aplacar lo que habría podido convertirse en una desastrosa guerra civil, cualidades ausentes en la reacción de Areche a un desafío similar en Perú.[31]

Aunque Paz trató de colocar la rebelión de Túpac Amaru dentro del contexto de una reacción general por todo el imperio, también insertó memorandos que trataban de los repartimientos de comercio, observando que las críticas al actual sistema se remontaban ya al siglo XVII. En particular, se basó en un extenso memorial escrito en 1778 por Miguel Feijoo de Sosa, contable criollo de la Audiencia, quien rudamente condenaba a los corregidores, tildándolos de ladrones y tiranos, que saqueaban a la población aborigen y pervertían su poder de magistrados. Además, desde 1751, cuando el sistema había adquirido la sanción legal, se habían extendido los repartimientos para que incluyeran también a mestizos y terratenientes, con el resultado de que las familias criollas se veían amenazadas de ruina. Fue este memorial, aunado al comienzo de la rebelión, el que llevó a Areche a expedir un decreto, en diciembre de 1780, que finalmente abolía los repartimientos de comercio. No es que Paz estuviera enteramente persuadido de la prudencia de esta medida, pues en las últimas e inconclusas secciones de su obra intercala un diálogo, cuyo tenor va en favor de la restitución de una forma de repartimientos, preferiblemente sin monopolio para dar mulas y paño doméstico a los indios, pues sin esa distribución muy probablemente volverían a hundirse en un nivel de simple subsistencia o, como diría él, de ocio.[32]

La sagacidad de Paz al comprender la mentalidad oficial queda demostrada cuando correctamente atribuye el origen del nuevo régimen al *Nuevo proyecto para el gobierno económico de América*, de Campillo. Con este fin copió los capítulos procedentes, en que tal ministro pedía una visitación general, intendencias y monopolios reales del tabaco y el

aguardiente. Asimismo, notó las comparaciones que se hacían entre los rendimientos de las islas azucareras del Caribe, y Perú y México. En el marco de la reciente rebelión, la insistencia de Campillo en que el verdadero tesoro de las Indias era su población natural, que debía quedar liberada de la tiranía de los corregidores, adquiere una resonancia irónica. El principal objetivo de la revolución borbónica del gobierno era fortalecer la monarquía promoviendo las exportaciones de América y obteniendo mayores ganancias.[33]

De este modo, si Paz hizo una acusación general del nuevo Leviatán, tuvo pocas palabras de simpatía para sus víctimas. En tres pasajes separados, presentó diálogos en que inventó unos personajes que se unen en su denigración de los indios. Recordando el proyectado levantamiento indio de 1750, citó una denuncia contemporánea de los indios como “enciclopedia de todos los males”, culpables de pereza, mentira, embriaguez, dolo, idolatría y, ante todo, de estar consumidos por un eterno odio a todos los españoles. Inició un capítulo ulterior con la pregunta: “¿Qué cosa es un indio?” para responder: “Es el ínfimo grado de animal racional”, preludio a toda una página de insultos. Además, citó cartas de su amigo, Juan Bautista Zavala, terrateniente del distrito de La Paz, quien deseaba castigar a los indios por su cruento ataque a los criollos, despojándolos de sus tierras y reduciéndolos a la servidumbre en las fincas propiedad de españoles; estas medidas se aplicarían acantonando una pequeña guarnición de soldados regulares en cada provincia, y quemando las Leyes de Indias.[34]

Tales diatribas pueden comprenderse, si no perdonarse, más fácilmente si recordamos el salvajismo de la gran insurrección andina. Al comienzo, ciertamente se hizo un intento por atraer el apoyo de criollos y mestizos, pero conforme el movimiento cobraba impulso, el campesinado indio empezó a atacar a todos los españoles y sus propiedades, fuesen europeos o americanos. Se saquearon haciendas, se destruyeron obrajes, se invadieron y saquearon ciudades. En particular, el ala meridional de la rebelión, encabezada por Túpac Catari, alias Julián Apasa, se hizo célebre por su bárbara matanza de españoles, sin perdonar a mujeres y niños. Asimismo, en Chucuito los rebeldes se apoderaron de las ciudades del lugar y asesinaron a sus habitantes: una columna de familias de refugiados que huyeron de Puno, perdió 1 000 vidas antes de alcanzar la seguridad en Arequipa. Como siempre ocurre en tales momentos, la histeria infectó la comunidad criolla y no pueden creerse todos los informes acerca del salvajismo de los naturales. Al parecer, los frailes agustinos del gran santuario de Nuestra Señora de Copacabana continuaron oficiando durante toda la duración de los disturbios. Sus servicios una vez recibieron una visita de Túpac Catari. Aunque algunos sacerdotes fueron muertos por los insurgentes, otros salieron ilesos.[35] La incidencia y la fuerza de la rebelión variaron de un distrito a otro.

En última instancia, la rebelión fue derrotada, afirma Paz, por la respuesta concertada de la élite criolla, la Iglesia y los caciques leales. Si las ciudades de Cuzco y de La Paz no hubiesen ofrecido tan resuelta resistencia a los ataques de los campesinos, la autoridad de la Corona

habría sido gravemente menoscabada. Como salieron las cosas, el obispo criollo de Cuzco, Juan Manuel de Moscoso y Peralta, movilizó y armó al clero para defender la ciudad: acción que llevó a Paz a compararlo con Juan Caramuel Lobkowitz quien, en 1648, defendió Praga contra los suecos de manera similar. Además, algunos curas de aldea lograron unir a sus feligreses contra los rebeldes. Asimismo, los caciques permanecieron leales a la Corona y convocaron a sus súbditos a la defensa de Cuzco y la persecución de los rebeldes, tarea en la que se distinguió especialmente Mateo Pumacahua, cacique de Chinchoro. Y, de no menor importancia, las columnas de ayuda enviadas desde Lima y Buenos Aires fueron encabezadas por criollos, oficiales a quienes Paz se apresuró a llamar los "reconquistadores del Perú". No que las fuerzas reales hubiesen tenido una tarea fácil, pues el instructor general, José del Valle, se quejó de que de 20 000 hombres a los que mandó en Cuzco, sólo 500 eran soldados con preparación. Cuando trató de liberar Chucuito, los indios de su ejército actuaron como bandas de beduinos, saqueando los pueblos por los que pasaban, y luego volviendo a su casa una vez que las provisiones se agotaban y el clima empeoraba. Del otro lado de los Andes, una expedición de socorro enviada desde Cochabamba logró romper el cerco que rodeaba La Paz, para luego deshonrarse saqueando las casas de la ciudad. Sólo cuando llegó una columna de tropas regulares, enviadas de Buenos Aires, el presidente de La Plata lanzó una campaña concertada de reconquista. Pese a su papel activo en suprimir la rebelión, los comandantes criollos, comentó Paz, no recibieron de la Corona el reconocimiento ni la recompensa que sus servicios merecían.[36]

Lo sorprendente en el enfoque de Paz a la rebelión es su falta de curiosidad por el propio Túpac Amaru. Al parecer no se dio cuenta de que el cacique de Tungasuca había litigado en la Audiencia de Lima para demostrar que descendía en línea directa de aquel Túpac Amaru a quien el virrey Toledo había ejecutado en 1572. Educado en el Colegio de San Francisco de Borja en Cuzco, el Túpac Amaru del siglo XVIII era un terrateniente de cierta importancia, propietario de 350 mulas de carga que recorrían los caminos entre Cuzco, Arequipa y Potosí, mestizo de ascendencia, e hispanizado en su cultura y su hábito.[37] Sin embargo, donde Paz sí acertó fue al recabar las cartas y proclamas del jefe rebelde, pues estos documentos muestran que desde el principio Túpac Amaru exigió la abolición de los nuevos impuestos, los repartimientos de comercio, y la *mita* anual de Potosí. De un solo plumazo trató de desmantelar toda la estructura de la explotación que había causado tantos sufrimientos al campesinado andino desde los días de Toledo. Además, pidió la expulsión de los europeos del Perú, y la deposición de los corregidores. En suma, condenó el régimen español como manifiesta tiranía, y trató de liberar al Perú de sus lazos coloniales. Al mismo tiempo, se tomó trabajos para asegurar a criollos y mestizos que su movimiento no amenazaba sus vidas ni sus propiedades, expresando la esperanza de que todas las razas en Perú "vivamos como hermanos y congregados en un cuerpo". Y no había doblez en esta aspiración, pues había criollos en su propio círculo de parientes y consejeros. Asimismo, recordó al obispo Moscoso

su respeto a la Iglesia y a la fe católica en que se le había criado. En realidad, claramente estipulaba que la Corona seguiría recibiendo el tributo y el diezmo de plata, y la Iglesia recibiría su diezmo de los productos agrícolas. Donde Túpac Amaru difería de los comuneros de Nueva Granada, diferencia que le impidió todo acuerdo con la élite criolla, fue al darse el título de Inca y proclamar que descendía de la casa real. Su derecho de llamar a los campesinos a la rebelión contra la Corona española se derivaba, así, de su propia autoridad hereditaria como Inca. Tal fue una afirmación que provocó expectativas mesiánicas entre las masas aborígenes, despertadas a la acción por profecías del fin del régimen colonial. Entre los documentos de Túpac Amaru se encontró una proclama en que se llamaba a sí mismo "Don José primero por la gracia de Dios, Inca Rey del Perú". Era ésta una pretensión que pocos criollos podían aceptar sin admitir al mismo tiempo la destrucción del orden social al que debían su posición.[38]

Si Paz mostró poca comprensión por las quejas de los indios, describió la ejecución de Túpac Amaru y su familia, y esta descripción constituyó una condenación virtual de todo su proceso, pues Areche ordenó, para empezar, que el jefe rebelde fuera torturado dislocándole los miembros, y luego hizo que lo llevaran a la gran plaza de Cuzco para ver cómo mataban a su mujer y a su hijo mayor, después de cortarles la lengua. El propio Túpac Amaru fue sometido a un torpe intento de ejecución, por medio de cuatro caballos que tiraban de cada uno de sus miembros, pero al fallar esto, fue sumariamente decapitado. Antes de su muerte, informa Paz, el Inca se dirigió a Areche con estas palabras: "Vuestra Señoría y yo somos los únicos causantes de la sangre que se está derramando: Vuestra Señoría por haber oprimido al reyno con contribuciones excesivas y nuevos impuestos, y yo por quererlo libertar de tales tiranías y vejaciones". Supuestamente tomada esta declaración de testimonios presenciales, Paz achacó claramente a Areche el causar la rebelión, e implícitamente exoneró a Túpac Amaru, siendo la heroica dignidad con que el inca toleró sus sufrimientos otra prueba más de su carácter patriótico.[39]

Lo que falta por completo en el diálogo de Paz es una consideración de la relación entre el Imperio inca y la rebelión de Túpac Amaru o, mejor dicho, un análisis de la influencia de Garcilaso de la Vega en el Perú del siglo XVIII. Ya Ulloa y La Condamine se habían asombrado ante la diferencia entre la degradación de los naturales de su época y la elevada imagen de los incas presentada por el gran historiador mestizo. Pero los lectores indios de Garcilaso encontraban una paradoja no menos inevitable: ¿cómo era posible reconciliar el benévolo gobierno de los incas con la tiranía de los españoles? En efecto, de la publicación de la segunda edición de los *Comentarios reales*, en 1722, resultaría un acontecimiento incendiario, pues en sus páginas los hidalgos indios pudieron enterarse de la grandeza y justicia de los incas y de la crueldad de los españoles. Además, ello adquirió vigencia contemporánea cuando los *kurakas* que sufrían todo el peso del mal gobierno del corregidor llegaron a adoptar el reino inca como modelo político o norma por lo cual juzgar los abusos del presente.

Esta invocación de un pasado ideal no se limitó a la nobleza india, ya que en un informe escrito al obispo de Cuzco en 1767, Ignacio de Castro, cura de un distrito rural, denunció las depredaciones de “los corregidores, aquellos leones sanguinarios y lobos rampantes” cuyo “absoluto despotismo” era una implacable aplicación de las más cínicas máximas de Maquiavelo. El obispo debía pedir al rey que protegiera de tales abusos a sus súbditos; después de todo, añadía, los indios siempre habían buscado ley y amor en Cuzco, “siendo tiernamente vistas de sus primeros monarcas en quienes sólo la luz de la razón natural, aun sin la ilustración de la fe, regló un gobierno tan admirable que a leerse en sus historias puede servir de modelo la política más refinada”. Aquí, en una carta confidencial, escrita por un sacerdote criollo, encontramos una invocación casi instintiva de la benevolencia y justicia de los incas como norma para medir la tiranía contemporánea.[40]



Túpac Amaru II

La importancia de los *Comentarios reales* al fortificar la insistencia de la nobleza india en

su ascendencia inca fue explicada por el obispo Moscoso, quien en una carta enviada a Areche, escrita después del sitio de Cuzco en 1781, criticó rotundamente a su grey india por su tenaz adhesión a las creencias, ceremonias y “antigüedades” paganas. Después de más de dos siglos de gobierno español, aún seguían atados por su tradición “gentil”, llevando sus propios ropajes y hablando su propia lengua. Había sido un error capital dejar que la élite india de Cuzco apareciera en público con sus atuendos incas, y permitirles hacer que pintaran sus retratos de esta manera. Más perniciosa aún era la colección de retratos dinásticos conservada en el Colegio de San Francisco de Borja, que incluía una imagen de Túpac Amaru, la cual colgaba en el refectorio, pues “son los indios una especie de seres racionales de quienes hace más impresión lo que ven que lo que se les dice”. La constante vista de retratos y atuendos incas mantenía viva la memoria del pasado y de hecho convertía al Imperio inca en una imaginaria “Edad de Oro”. En realidad, la tolerancia española había echado las semillas de la deslealtad. Ya era tiempo, decía Moscoso, de extirpar todo vestigio del pasado inca, prohibiendo a los caciques llevar todo atuendo ceremonial que no fuesen los uniformes españoles y confiscar todos los retratos, insignias, libros y documentos que trataran de los incas. Asimismo, había de suprimirse toda crítica a la conquista española. En realidad, debieran hacerse esfuerzos por extirpar el gusto por las lenguas indias.[41]

Hablando del jefe rebelde, al que había conocido personalmente, Moscoso declaró:

> Si los *Comentarios* de Garcilaso no huvieran sido la lectura e instrucción del insigne José Gabriel Túpac Amaru, si sus continuas invectivas y declaraciones contra los españoles, no se huviesen radicado tanto en su ánimo […] Si éstas y otras lecciones que algunos autores regnícolas no huvieran tenido la aceptación del traidor en lo que ellas vierten sobre la conquista, no emprendería Túpac Amaru el arrojo detestable de su rebelión.

Invocando una comparación implícita con don Quijote, Moscoso declaró que si el hidalgo de aldea de los Andes no hubiese sido engañado y deslumbrado por el espurio encanto de los libros que había leído, habría permanecido satisfecho en sus campos, cuidando sus mulas, desconocido del mundo. Para aplacar el espectro del pasado, en 1782 las autoridades coloniales ordenaron que, silenciosamente, se confiscara todo ejemplar de los *Comentarios reales* y que se prohibiera toda circulación de ellos en el Perú. Así como un buen día Toledo se había apoderado de los escritos de Las Casas, prohibiendo todo estudio del pasado aborigen, ahora Gálvez y sus agentes intentarían, aunque en vano, extirpar la influencia de Garcilaso de la Vega.[42]

XXII. LA IGLESIA ERASTIANA

I

EN 1749, la Corona emitió un decreto que exigía que todas las parroquias administradas por los mendicantes en las diócesis de México y de Lima fuesen entregadas al clero secular. Como esta medida provocó pocas protestas populares, en 1753 fue extendida a toda la Iglesia hispanoamericana. Pero la forma despótica en que las autoridades se apoderaron de las parroquias y conventos rurales pronto provocó enconadas protestas. Los franciscanos, los dominicos y los agustinos se unieron para quejarse de que sus frailes habían sido arrancados de sus celdas, permitiéndoles tan sólo llevarse sus pertenencias, y a veces se les había obligado a irse a pie al priorato de la ciudad más cercana. "Insultando su honor [fueron] tratados individuos como los más delinquentes facinerosos […] tratados en las Américas, con la hostilidad y rigor que no se tuvo, y practicó con los moros y judíos, quando los expelieron de estos reynos". La secularización de las parroquias fue acompañada por la confiscación de los conventos. Además, dado que el cura que llegaba no sabía qué hacer con tan extensos lugares, los edificios de conventos a veces fueron alquilados para servir como establos, talleres de textiles y aun viviendas populares, con el resultado de que casas como Santiago Tlatelolco, Acolman y Tzintzuntzan, que mostraban la gloria histórica de la conquista espiritual, cayeron en ruinas. Y tampoco los indios salieron ganando con el cambio, pues el clero secular no había estudiado las lenguas indígenas y por tanto era incapaz de atender eficazmente a su grey que, así, se veía amenazada de recaer en la idolatría. Estos argumentos fueron confirmados en el cabildo de la ciudad de México, el cual observó que remplazar grupos de ocho a 10 religiosos por tres curas seculares, todos los cuales querían "vestir seda y portarse con pompa u autoridad", no representaba ninguna ventaja para los indios, especialmente porque los recién llegados rara vez hablaban otra lengua que no fuese el castellano. Ya podía verse que, mientras las iglesias de los mendicantes habían estado ricamente adornadas, los edificios administrados por sus rivales en general estaban mal cuidados. Otra consecuencia del cambio fue que grandes números de frailes se apiñaban ahora en los grandes conventos de la ciudad de México y Puebla, todos ellos necesitados de limosna y de ocupación.[1]

Si la Corona decidió intervenir fue porque los ministros habían recibido despachos de los

virreyes del Perú y de la Nueva España, quejándose del excesivo número, de la riqueza y corrupción de las órdenes mendicantes: sus desórdenes eran tanto más evidentes por su posesión de las parroquias indias. Aunque la jerarquía mexicana había tratado de afirmar su dominio sobre el ministerio parroquial, desde el decenio de 1570, campaña que llegó a un clímax tormentoso cuando el obispo de Puebla, Juan de Palafox, súbitamente expulsó a los frailes de todas las doctrinas de sus diócesis, todavía en el decenio de 1740 los mendicantes administraban dos quintas partes de las parroquias de las diócesis de México y de Michoacán. En realidad, pequeñas provincias de religiosos, como los dominicos de Oaxaca y de Puebla, sólo poseían un gran convento central y ubicaban a la mayoría de sus frailes en casitas dispersas por los campos, donde una cabal observancia de su Regla era virtualmente imposible. Para resolver la cuestión, Fernando VI siguió el consejo de su confesor, el jesuita Manuel de Rábago, y convocó a un comité selecto de "teólogos y juristas" a que hicieran propuestas para la secularización. Pero, al intensificarse la protesta, el ministro de Indias, Julián de Arriaga, modificó la severidad de la medida permitiendo que todos los religiosos canónicamente nombrados permanecieran como curas párrocos hasta su muerte; esta concesión efectivamente aplazó la transferencia por un número indefinido de años. Asimismo, se permitió a los mendicantes conservar todos los conventos que albergaran al menos a ocho religiosos, y diócesis como las de Oaxaca y de Yucatán en que escaseaba el clero secular calificado continuaron dependiendo de los mendicantes para atender a los indios. Pese a estas condiciones, el reflujo de frailes a los conventos de las ciudades fue tan grande que en 1757 la Corona ordenó a sus provinciales reducir el ingreso anual de novicios, con el resultado de que en las dos décadas siguientes declinó el número total de frailes.[2]

Si virreyes y prelados criticaron con tanto encono a los mendicantes ello se debió, en parte, a que censuraban a los religiosos por no enseñar español a los indios, lo que había contribuido al aislamiento y atraso de los indígenas. En la Nueva España, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas aprovechó la oportunidad que le ofrecía la secularización para ordenar el establecimiento de escuelas parroquiales por toda su diócesis. Abiertamente lamentó que los primeros misioneros no hubiesen enseñado el español a los indios, pues, afirmaba, era imposible explicar los sublimes misterios de la fe cristiana en las lenguas indígenas, "sin cometer grandes disonancias e imperfecciones". Sin un conocimiento del español, los naturales nunca saldrían de la miseria y de los vicios en que estaban hundidos, de modo que "es menester abolir generalmente el uso de sus lenguas, auxiliando el rey las providencias, para que en todo lo concerniente a la religión, no se hable otra que la española". Dado que esa solución ideal no podría ser inmediata, buscó para su diócesis a clérigos que tuviesen cierto conocimiento de las lenguas indias y creó una cátedra en náhuatl en su seminario. Como estaban las cosas, los frailes, disgustados, notaron que varios sacerdotes recién nombrados eran incapaces de comunicarse con sus feligreses. En reconocimiento de este problema, la Corona ordenó en 1769 que en adelante los seminarios diocesanos asignaran una cuarta o una

tercera parte de sus lugares a indios o mestizos, hombres conocedores de las lenguas nativas, que después administrarían "la sierra o actuarían como vicarios para los curas criollos". La extraordinaria arrogancia que animaba a estos prelados españoles nombrados por la dinastía borbona puede observarse insuperablemente en una pastoral emitida en 1803 por Antonio Barbosa y Jordán, nuevo obispo de Oaxaca, quien audazmente reprochó a su grey el estar "conservando vuestros toscos y desconocidos idiomas", afirmando que, con ocho lenguajes diferentes, Oaxaca se asemejaba a la Torre de Babel. Observó que "una de las mayores astucias del demonio […] ha sido siempre impediros el uso de nuestra lengua castellana", y pidió a sus feligreses indios abandonar sus lenguas "bárbaras" que les habían impedido avanzar en civilización y en conocimiento cristianos.[3]

Las prácticas religiosas de los indios, en particular su veneración a las imágenes y gusto por las procesiones públicas, fue blanco de ataques. En 1772, el recién llegado cura de Santiago Tlatelolco propuso "una gran reforma en punto de imágenes porque hay innumerables, indecentísimas, feísimas y ridiculísimas que lejos de excitar la devoción sirven de mofa e irrisión".[4] En vena similar, el párroco de San Pedro Paracho, quien confesó que no entendía el tarasco, denunció la costumbre de Semana Santa en que un indio era elegido para representar a Cristo, pintándole el cuerpo con las señas de la Pasión, "los clavos señalados, el rostro bañado en sangre, espaldas y cuerpo". Comentó que las ceremonias se conducían de acuerdo con la historia de la Pasión, pero todo era "mal sonante a mi modo de pensar, así porque no veo cosa que a ellos los muevan, ni aún en lo exterior, a devoción". Su predecesor había deseado combatir aquella práctica pero temió provocar un motín, "siendo ellos tan tenaces y férreos en sus costumbres". En 1807, el obispo de Michoacán, Antonio de San Miguel, prohibió la procesión y los carros alegóricos que se celebraban en la ciudad de Celaya, la víspera de Navidad. Al parecer, el acontecimiento era una fiesta popular, y desde kilómetros alrededor acudían verdaderas multitudes. Pero el hecho de vestir a niños de cinco o seis años como pastores y otras figuras, combinando con los extraños atuendos de los Magos y la escena de la degollación de los Santos Inocentes, producía gran regocijo, y el clero local pensó que aquello desacreditaba la religión.[5]

El grado en que el catolicismo popular de la época barroca era ridiculizado y reprimido ahora por los prelados de finales del siglo XVIII encuentra insuperable ilustración en Silao, donde en 1793, el obispo San Miguel sumariamente prohibió el desfile de imágenes durante la Semana Santa. Sus motivos para esta decisión eran que las procesiones causaban excesivos gastos a los indios, y conducían a la embriaguez y al desorden. Las imágenes mismas eran "indecentes por la mayor parte en su estructura y mucho más indecentes en su adorno" y por tanto causaban descrédito a la religión. Al populacho no le interesaban las procesiones silentes, piadosas, sino que antes bien buscaba ocasiones que satisficieran su inclinación al "bullicio, a la ostentación pueril y las juntas perniciosas". Sin embargo, lo que hizo insólito este caso fue la defensa ofrecida por los mayordomos de las cofradías, quienes se

consideraban tributarios indios “ladinos” en la lengua castellana. Pues insistieron en que la fe de la gente común, especialmente la gente del campo, debía ser estimulada por “estas vivas representaciones o imágenes, que son las que causan impresión para que se forme algún concepto o idea de los sublimes misterios de la religión”. Sin el estímulo de la vista, su fe pronto se disipaba “porque tienen tapiadas las puertas del discurso”, y su conocimiento de la doctrina cristiana se derivaba más de sus sentidos que de las más simples palabras o del más claro catecismo.[6]

La fisura que separaba a los prelados peninsulares “ilustrados” de su grey, criolla e india, puede observarse claramente en las pastorales y los edictos de Francisco Antonio de Lorenzana, arzobispo de México (1766-1772), y de su amigo, Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla (1765-1773). En sus pastorales, Lorenzana empezó citando a Palafox para reconocer que “los indios tienen un alma tan noble como los demás europeos”, pero luego repitió las advertencias de su predecesor, de que los indios debían saber “la doctrina christiana, no sólo en su idioma, sino principalmente en castellano”. Después de todo, ¿cómo podía “el mexicano por sí escaso y bárbaro” compararse con el hebreo y el latín? “¿Quién sin capricho dejara de reconocer, que así como su nación fue bárbara, lo fue y es su idioma?” Feliz de aprender de los romanos y los griegos, este erudito prelado declaró que era derecho de todos los conquistadores imponer su lenguaje a sus nuevos vasallos. Gravemente preocupado por los excesos de la religión popular, sumariamente prohibió, so pena de 25 latigazos, “todas las representaciones al vivo de la Pasión de Cristo nuestro Redentor, Palo de Volador, danzas de Santiaguito […] representaciones de Pastores y Reyes”.[7]

Como homenaje a su patria adoptiva, Lorenzana aportó fondos para la publicación de las cartas de Hernán Cortés, insertando notas e ilustraciones. En su prólogo, rindió homenaje a Torquemada, Boturini y Solís e incluyó una cifra de la lista de tributos de Moctezuma, copiada de los documentos de Boturini, que mostró como prueba de “la opulencia, grandeza y majestad de este Imperio mexicano”. Sin embargo, declaró que ningún gran monumento había sobrevivido a la conquista y que lo mejor sería considerar a los indios menores de edad. Decidió no incluir ninguna ilustración de los dioses prehispánicos, ya que “las figuras de los ídolos son de las más horrorosas y ridículas” y, por tanto, no valía la pena recordarlas. Sea como fuere, la verdadera historia de la Nueva España comenzaba con la conquista, y el objetivo de toda su empresa era celebrar las acciones de un héroe español. Para que no pareciera extraño que un obispo imprimiera escenas de batallas, afirmó que un sacerdote es a la vez una persona sagrada y un “vasallo fiel” de su rey.[8]

Tocó a Lorenzana convocar al Cuarto Concilio de la Iglesia mexicana de 1771. Su principal propósito, como lo ponía en claro la instrucción real, era obtener “una corrección de la disciplina monástica” y someter los religiosos a la autoridad episcopal. Sin embargo, las cosas se agriaron por una controversia sobre la intervención del “assistente real”, el oidor criollo, de la Audiencia, Antonio Joaquín de Rivadeneyra y Barrientos (1710-1772), con el

resultado de que la Corona nunca aprobó la publicación de sus cánones. En realidad, el propio Lorenzana reconoció que el papado nunca condonaría las instrucciones de un Concilio en que un lego ocupara un puesto de tal importancia. Tampoco el padre confesor del rey se sintió feliz con las medidas que se aplicaron a las comunidades religiosas. Allí, el principal causante de problemas era el obispo de Puebla, Fabián y Fuero, quien había desencadenado una tempestad al tratar de obligar a las monjas de esa ciudad a abandonar sus confortables hogares dentro del convento y a adoptar “la vida común”, comiendo en el refectorio, en lugar de preparar sus alimentos en sus propias cocinas. Aunque Lorenzana emitió pastorales en apoyo del obispo, adoptó una línea más cautelosa al aplicar la medida que afrontaba a la élite criolla, a cuyas hijas habían coaccionado e insultado. En el Concilio, el delegado real, cuya hermana era monja de Puebla, abiertamente criticó a Fabián por su falta de tacto al conducir el asunto. Asimismo, sobre la decisiva cuestión de limitar el número de religiosos en cada provincia y convento, el Concilio no pudo llegar a un acuerdo, dejando la cuestión a cada obispo.[9] Sea como fuere, la Corona ya había enviado visitadores, con órdenes de inspeccionar cada orden religiosa y zanjar la cuestión.

El hecho de que un oidor criollo fuese quien más criticara a Lorenzana en el Concilio indica la complejidad de la política colonial. Rivadeneyra había publicado un *Compendio manual* (1756) sobre derecho canónico, en que había adoptado una posición extremadamente regalista, insistiendo en los derechos y prerrogativas de la Corona, como patrono de la Iglesia americana. Sobre la controvertida cuestión de los diezmos, arguyó que el rey estaba plenamente enterado de tales casos, pues los diezmos eran enteramente seculares y no, como una vez lo había dicho Palafox, “espirituales”. Decidido partidario de la secularización, aseveró que en todas las cuestiones de jurisdicción disputada, las audiencias tenían la autoridad última, pues estos tribunales ejercían el derecho de la Corona como patrona y delegada de la Santa Sede. En efecto, cualquier resolución de un juez eclesiástico podría ser anulada apelando a la Audiencia, por un procedimiento conocido como *recurso de fuerza*. En este contexto, Rivadeneyra saludó a los oidores como “imágenes del Rey: órganos de su voz: en sí unas leyes habladoras […] ministros de Dios y del Rey”. No es de sorprender que defendiera la autoridad de Carlos III para convocar al Concilio de la Iglesia de México, comparándolo con Constantino el Grande, y como señor de los dos grandes imperios del Nuevo Mundo.[10]

A pesar de sus ardientes convicciones regalistas, Rivadeneyra era un aristócrata criollo, que denunció la creciente carga, sobre las haciendas, de las anualidades eclesiásticas, las capillas y préstamos, e hizo comentarios sobre “a centenares las haciendas y otras fincas urbanas embargadas por los principales que soportan y los réditos que no pueden pagar”. En realidad, estos fondos a menudo se cargaban a las haciendas virtualmente a perpetuidad, pasaban de una generación a otra y a veces comprendían un tercio o hasta la mitad del valor estimado de una hacienda. Mientras la agricultura, decía Rivadeneyra, rara vez producía más

de un rendimiento de 2% sobre el capital, todos los préstamos y fondos de la Iglesia tenían un interés de 5%. El resultado era la ruina, pues a veces la mayor parte del ingreso de un terrateniente era para satisfacer las demandas de sus acreedores de la Iglesia. Aunque Rivadeneyra denunció la práctica de la época como forma de usura, ofreció pocas soluciones prácticas a un problema que habría de preocupar a los políticos mexicanos del siglo siguiente. Tampoco convenció al Concilio de que hiciera frente a aquella cuestión.[11]

Al atacar la insistencia del Concilio en los españoles como instrumentos preferidos de instrucción pastoral, Rivadeneyra se reveló como patriota criollo. Abiertamente ridiculizó el edicto de Fabián y Fuero que prohibía al clero parroquial hablar cualquier idioma que no fuera el castellano en sus tratos con los indios. En una risible cédula, el obispo de Puebla había exigido que en un año se enseñase español a todos los niños indios y que, en un periodo de cuatro años, todos los indios de su diócesis pudiesen recitar los elementos de la doctrina cristiana en este idioma. En viva respuesta, Rivadeneyra comentó que eran los indios mismos y no el clero los que habían insistido en hablar su propio idioma que, como cualquier otra nación, amaban como cosa propia. Sea como fuere, la lengua mexicana poseía todas las palabras y los términos necesarios para exponer la doctrina cristiana. Si los indios no habían aprendido el español en el curso de dos siglos y medio no iban a cambiar sus hábitos en sólo cuatro años. Si se trataba de imponer el edicto, las consecuencias serían lamentables: “Estinguir el idioma indiano es estinguir el idioma párroco y sacramentario con detrimento de las almas”.[12] En realidad, los prelados “ilustrados” que llegaban a la Nueva España en aquellos años despreciaban a los habitantes de América, fuesen criollos o indios, y trataban de aplicar un programa de reforma sin antes adquirir algún conocimiento de las realidades sociales del país y del pueblo que llegaban a gobernar.

II

En 1767, Carlos III expulsó sumariamente a todos los jesuitas de sus dominios de Europa y América. Un sacerdote mexicano recordaría después cómo, un anochecer, un destacamento de soldados irrumpió súbitamente en su colegio, ordenó a los hermanos que empacaran sus cosas, y dos días después los escoltó a Veracruz, interrumpido su viaje sólo por una última visita, que se les concedió para orar ante Nuestra Señora del Tepeyac. Después, los jesuitas harían un largo viaje hasta Cádiz, seguido por otra travesía, no menos ardua, primero a Córcega y luego a los Estados papales. Varios sacerdotes ancianos o enfermos fallecieron de este modo; algunos debieron ser liberados de sus votos; y los fieles sobrevivientes encontraron asilo en ciudades italianas, para llevar allí una existencia oscura y penosa, hasta su muerte. En total, cerca de 2 600 sacerdotes y hermanos fueron exiliados de la América española, y un número similar de la propia España. De los 678 miembros de la provincia mexicana, más de 500 eran

criollos, de los cuales sólo dos estaban destinados a volver a ver su patria. Las "causas justas y compelentes" que habían movido al rey a sancionar un ejercicio de poder tan obviamente arbitrario nunca fueron divulgadas a sus súbditos, sino que "S. M. las reservó en los secretos de su real dilatado pecho".[13] En la Nueva España, los motines populares provocados por la expulsión fueron reprimidos con una severidad sin precedentes. La lealtad absoluta exigida por la monarquía borbona fue expresada por el arzobispo Lorenzana, quien en una carta pastoral advirtió a su grey que no debía siquiera discutir el asunto. "Que lo que debe ejecutarse es obedecer y callar." Era el mismo prelado que había persuadido al Cuarto Concilio de la Iglesia a pedir la disolución de la Compañía de Jesús, resolución debidamente citada por el embajador de España en la Santa Sede, cuando en 1774 logró obtener del papa Clemente XIV la extinción de los jesuitas como instituto reconocido de la Iglesia católica.[14]

Aunque el virrey Croix advirtió a la Corona española "que todo el clero y la toga que son enteramente suyos [de los jesuitas] son también los que más los han sentido", había poco que los criollos pudieran hacer para expresar su indignación. Simplemente por cuestionar la justicia de este decreto fue desterrado a España el doctor Antonio López Portillo, canónigo criollo, mencionado por su erudición en la *Bibliotheca Mexicana* de Eguiara. De un solo plumazo, fueron clausurados los colegios jesuitas que habían dado educación en todas las principales ciudades del imperio. En México, el Colegio de San Idelfonso había sido reconstruido en escala majestuosa durante el decenio de 1740, y era renombrado por la distinción de los estudiantes que llegaban a ser "hombres insignes, obispos, oidores, canónigos y catedráticos de todas facultades". En Puebla, los jesuitas acababan de completar la reconstrucción de su iglesia, y en Guanajuato se habían inaugurado formalmente unos colegios y una iglesia en 1765, entre grandes fiestas locales. Todos estos edificios fueron construidos en el más elegante estilo churrigueresco. Además, la provincia mexicana se encontraba en medio de un movimiento de regeneración intelectual cuando llegó la orden de expulsión. En suma, no se trataba de una institución moribunda, ya lista para la destrucción, sino de una corporación poderosa, próspera, cuyos sacerdotes eran sumamente admirados por sus ejemplares celo y disciplina.[15] Entre los exiliados en Italia había criollos de primer orden, en materia de intelecto y cultura.

Para explicar la expulsión, muchos jesuitas culparían después a la Ilustración, interpretando la destrucción de su Compañía como primer paso de una campaña lanzada por los *philosophes* contra la autoridad de la Iglesia católica, campaña que culminaría en la Revolución francesa. En cuanto a España, lo malo de tal interpretación es que había muy pocos librepensadores o *philosophes* en puestos de influencia durante el reinado de Carlos III.[16] Las fuentes informativas cercanas a la Corte señalan otras causas más específicas e inmediatas. En parte, la animosidad del rey se basaba en que los jesuitas imprudentemente, se habían identificado con Fernando VI en un momento en que este monarca se había querellado con su hermano. Asimismo, el padre confesor de Carlos III era un franciscano, Joaquín de

Eleta, procedente de Osma, la última sede de Palafox, y que aborrecía a los jesuitas. Animado por Eleta, el rey promovió en Roma la causa de la canonización del obispo de Puebla y autorizó que se publicara una magnífica segunda edición de las obras del prelado, que incluían sus críticas más abiertas a la Compañía de Jesús. Cuando Eleta aconsejó la expulsión al rey llamó la atención al hecho de que los jesuitas se hubiesen negado a pagar el diezmo a sus obispos: y sobre su notoria riqueza comentó que fueron a las Indias "como si hubieran ido más a conquistar haciendas que no almas". La envidia de los franciscanos ante el éxito mundano de los hijos de san Ignacio, expresada tan violentamente cuando José de Acosta visitó Santo Domingo, sale aquí a la superficie, dos siglos después.[17] El hecho de que en 1758 un jesuita español, José de Islas, hubiese publicado una mordaz sátira a las prédicas y la educación de los mendicantes, intitulada *Fray Gerundio,* sólo sirvió para exacerbar el resentimiento de los frailes.

La gente de la época se fijó en el célebre *Motín de Esquilache,* para explicar la medida adoptada por la Corona contra los jesuitas. En 1766, la población de Madrid se amotinó e invadió el palacio real al grito de: "¡Viva España! ¡Muera Esquilace!" El hecho de que un ministro italiano hubiera emitido un decreto que prohibía a los españoles llevar sus voluminosas capas y sus sombreros de alas anchas era un insulto excesivo al orgullo castellano. En el caso, el rey, contristado, ordenó que la ley fuese retirada, y envió al infortunado Esquilace de regreso a Italia. Pero Carlos III y sus consejeros estaban convencidos de que tan espectacular desafío a la autoridad real había sido destacado por una vasta coalición de intereses creados y dispuestos a oponerse a su programa de reforma. Se dijo que el marqués de Ensenada, principal ministro de Fernando VI, había conspirado para mover al pueblo a la acción. También se sospechó de la complicidad de ciertas secciones de la aristocracia y los colegiales, los ex alumnos de los colegios mayores. Pero dentro de los círculos ministeriales pronto llegaría a ser artículo de fe que habían sido los jesuitas los principales responsables de incitar al pueblo y de persuadir a los sacerdotes a acusar de hereje al rey en público. Tal fue ciertamente la opinión expresada por Pedro Rodríguez Campomanes, por entonces influyente jurista del Consejo de Castilla, en un documento de Estado, acerca de los motines, que fue leído por el rey.[18]

Pero Carlos III nunca se habría atrevido a expulsar a los jesuitas de no estar seguro de que contaba con el apoyo de un partido influyente dentro de la Iglesia española. Su ministro de Justicia, Manuel de Roda, talentoso abogado de extracción humilde, era un jansenista que pronto sería célebre por sus prejuicios, pues se le ridiculizó diciendo que llevaba "unas gafas por las que no veía nada más que jesuitas y colegios mayores". Según una fuente informativa posterior, Roda fue el responsable de organizar una alianza de "librepensadores y jansenistas" para destruir a los jesuitas.[19] Aquí, la dificultad es definir lo que, en este contexto, significa ser jansenista, más especialmente porque los jesuitas estaban acostumbrados a acusar de jansenistas a todos sus adversarios. Lo que sí está claro es que los clérigos de la España

borbónica tenían poco interés en las grandes cuestiones agustinianas del libre albedrío y la gracia divina que habían dividido tan enconadamente a jesuitas y jansenistas en la Francia del siglo XVIII. Había aquí, en realidad, una gran influencia francesa. Pero fueron las galicanas obras de Bossuet y la historia eclesiástica del abate Fleury las que con más frecuencia se leyeron y citaron. Además, la tradición regalista española de derecho canónico encontró refuerzos en las obras de Van Espen y de "Febronius", quienes agudamente criticaron la monarquía papal y el derecho canónico, definiendo las pretensiones absolutistas como un abuso medieval que había socavado la justa autoridad de las jerarquías nacionales y los concilios eclesiásticos.[20] El hecho de que los jesuitas formaran un cuerpo internacional, cuyos miembros principales prestaban un cuarto voto de obediencia al papa, los hacía especialmente sospechosos a todos los regalistas decididos a elevar la autoridad de la Corona por encima de la Iglesia española.

El jansenismo del siglo XVIII no habría tenido tan grande influencia si se hubiese limitado a problemas del gobierno de la Iglesia. Sus partidarios también pusieron en duda el valor de las órdenes religiosas, prefiriendo subrayar la supremacía pastoral de los obispos y el clero parroquial. La apreciación del ascetismo y la plegaria mística, tan prevaleciente en la España de los Habsburgo, sería remplazada por las enseñanzas de una piedad interior más simple, y por buenas obras. La prédica del Evangelio basada en las Sagradas Escrituras ahora se estimaría más que la pompa y los gastos de la celebración litúrgica. Como resultado, el clero llegó a ver con malos ojos la religión popular. En realidad, una figura tan cautelosa y ortodoxa como Feijoo dudó del valor de las peregrinaciones a los santuarios que albergaban imágenes sagradas, se burló de la astrología y los oráculos, y advirtió en contra de la creencia popular en "curas milagrosas". No pasaría mucho tiempo antes de que el clero reformado también considerara que las costosas iglesias sobredoradas de los estilos barroco y churrigueresco eran ofensivas a la piedad cristiana y al buen gusto. Las líneas sencillas, sin adornos, del estilo neoclásico, satisficieron a la vez a jansenistas y filósofos. En el ámbito de la teología, el escolasticismo fue atacado por depender de Aristóteles y por sus discutibles métodos de estudio. Si Feijoo había reconocido libremente que en las ciencias naturales Aristóteles se había quedado atrás, ¿cómo podía ser invocada en filosofía su autoridad? En cambio, se recomendaba ahora a los estudiantes leer a los primeros Padres de la Iglesia y conocer la historia eclesiástica y las actas de los concilios. De hecho, el jansenismo español formó un vasto movimiento de reforma y renovación, una corriente de opinión más que un partido, en que había fanáticos, moderados y segundones, unidos tan sólo por un rechazo de la cultura intelectual y espiritual del catolicismo barroco postridentino. El que Feijoo citara a Tomás de Kempis y a santo Tomás Moro en su condena de la devoción popular es prueba de la continuidad entre la crítica erasmiana de la religión de finales de la Edad Media y el ataque jansenista a las órdenes religiosas y la religión popular. Si los jesuitas fueron tan enérgicamente atacados fue porque, hasta su expulsión, habían empleado sus formidables

talentos para defender la doctrina escolástica, favorecer las devociones populares como el Sagrado Corazón de Jesús, y construir iglesias ricamente adornadas.[21]

Para observar el modo en que se aplicaban estas doctrinas en la Nueva España, sólo hemos de ver el segundo canon del Cuarto Concilio de la Iglesia, que declaraba: “Instituyó Dios dos grandes y altas dignidades, esto es, la sacerdotal o pontificia y la potestad real: una y otra traen un mismo origen porque ambas dimanan de Dios”. Respecto de las órdenes religiosas, un decreto real disponía que estuviesen en guardia contra toda discusión de los autores jesuitas pues los animaba a instilar la “lectura de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres y concilios como fuentes puras de la verdad y de la tradición constante de la fe, apartando todo odio y espíritu de escuelas”.[22]

Cuando el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1800) convirtió el noviciado jesuita de Tepozotlán en un seminario, estableció cátedras de náhuatl, otomí e historia eclesiástica, en las que se recomendaba a Fleury como autoridad apropiada. Definió a los obispos como herederos de los 12 Apóstoles, y a los sacerdotes como los sucesores de los discípulos enviados por Cristo a predicar el Evangelio. En particular, recomendó, “el último Concilio general, que fue el Tridentino en el cual se estableció una disciplina que en nuestros tiempos debe servirnos de regla inviolable para la dirección de las almas”.[23]

En una elocuente pastoral publicada en 1777, Haro exhortó a su clero diocesano a mantener la pureza de la doctrina católica, advirtiéndole que hasta distinguidos teólogos como Tertuliano y Orígenes se habían apartado de la ortodoxia. Recomendó las obras de san Agustín, de san Carlos Borromeo y las declaraciones del clero galicano. Todo esto no sería más que un preludio a una condena de la doctrina jesuita del probabilismo que había promovido, declaró él, la laxitud moral y la falta de respeto a la autoridad. El cuerpo social o comunidad era superior al individuo y por tanto era necesario que los súbditos obedecieran a su monarca, aceptando sus edictos con un espíritu de “temor reverencial”. El rey era el ministro de Dios en la Tierra y oponerse a su autoridad era resistir a Dios mismo, pecado digno de la condenación. El buen súbdito “no se mete a inquirir los secretos del Gabinete, ni los motivos de las reales resoluciones”, pues no puede comprender esa política tan arcana así como no se puede medir la altura de los cielos ni las profundidades de la Tierra. Tras tan resonantes declaraciones, Núñez de Haro esbozó entonces la sustancia y ocasión de su pastoral, que era una carta del nuevo ministro de Indias, José de Gálvez, pidiéndole que recurriera a su autoridad de arzobispo para exhortar a su grey a no defraudar a la Corona de su legítimo ingreso, dedicándose al contrabando. Pensar o decir que no era pecado el dejar de pagar impuestos era ser culpable de probabilismo. Aquí, en esta declaración, observamos el servilismo doctrinal exigido por el Estado borbónico: aquello estaba inmensamente lejos del espíritu independiente de Palafox.[24]

III

El ministro que expresó con brutal claridad los principios y prejuicios que desencadenaron el asalto de los Borbones contra la Iglesia postridentina fue Pedro Rodríguez Campomanes (1723-1803), abogado asturiano de origen y educación oscuros, quien en los años 1762-1791 sirvió primero como procurador y luego como presidente del Consejo de Estado. Había obtenido un temprano reconocimiento, por la publicación de un ensayo sobre la extinción de la Orden de los Caballeros Templarios, que le valió la entrada en la Real Academia de la Historia, corporación de la que llegaría a ser presidente. Tanto la tendencia de sus ideas como la extensión de su cultura histórica son obvias en su *Tratado de la regalía de amortización* (1765), en que, por medio de abundantes citas de fuentes originales, demostraba que en el siglo XV los reyes cristianos de Europa, encabezados por Felipe Augusto de Francia, habían emitido leyes para limitar toda nueva adquisición de tierras por la Iglesia, medida dirigida principalmente contra el avance de las órdenes religiosas. Además, hacía remontar "nuestras leyes fundamentales" a la época visigótica, cuando se promulgaron las primeras medidas que restringían la propiedad del clero. Pese a toda esta masa de legislación las órdenes religiosas llegarían a ser célebres por su riqueza como terratenientes y su corrupción moral, abusos que en gran medida determinaron la Reforma protestante. Sin embargo, en España el número y las riquezas de la Iglesia continuaron creciendo sin límites, con el resultado de que en el siglo XVII los obispos mismos ordenaron hacer alto. Ya entonces, la Iglesia se había vuelto tal carga para la sociedad que fue culpable de la despoblación de ciudades y del empobrecimiento del reino. La moraleja que Campomanes sacaba de su sombría historia era intransigente: la monarquía tenía grandes precedentes respecto de prohibir que la Iglesia adquiriera más propiedades y, en realidad, tenía autoridad para poner restricciones al número y la riqueza de los miembros del clero, fuesen religiosos o seglares, medidas que él consideraba eminentemente deseables.[25]

En su importantísimo informe oficial sobre el *Motín de Esquilache* y los jesuitas, Campomanes descubrió una gran conspiración de intereses corporativos y privilegiados contra la monarquía. Era un movimiento que se asemejaba al de los comuneros de 1519, y a la Fronda francesa del decenio de 1640. Y tampoco era aquella la primera vez que los jesuitas habían conspirado contra la monarquía española, pues en 1640 la provincia portuguesa de la Compañía había apoyado con todas sus fuerzas la rebelión encabezada por el duque de Braganza. Sea como fuere, la constitución misma de la Compañía de Jesús ponía en duda la lealtad de sus miembros, pues los jesuitas eran gobernados por su padre general, que actuaba como "monarca absoluto", nombrando a todos los provinciales y rectores y que exigía obediencia ciega e incondicional a su grey, convirtiendo a los jesuitas en meras máquinas, sin voz ni voluntad propia. Según Campomanes, "el primer vicio" de la Compañía era que se trataba de una institución internacional, la cual exigía una lealtad superior a las obligaciones

de sus miembros o ciudadanos, de modo que cada jesuita “es enemigo de la Soberanía, depende de un gobierno despótico residente en un país extranjero”. Para fortalecer su propia libertad de acción, los teólogos jesuitas habían insistido en la autoridad absoluta del papado, elevándola por encima de las monarquías de Europa. Esta doctrina era tanto más peligrosa por su defensa de la capacidad del papa para deponer a los soberanos temporales; y aún más por su doctrina del tiranicidio.[26]

El rasgo más notable del informe de Campomanes fue la importancia dada a los asuntos americanos. La humillación de tan leal servidor de la Corona como Palafox nunca debía olvidarse, pues ofrecía una advertencia objetiva a todos los funcionarios reales. El que los jesuitas hubiesen deseado colocar sus obras en el índice y continuaran oponiéndose a su proceso de canonización en Roma era prueba suficiente de su odio implacable. Además, la controversia que causó la caída de Palafox, su intento de obligar a los jesuitas a pagar el diezmo sobre los rendimientos de sus propiedades, era, según Campomanes, cuestión todavía viva. Basándose en un informe que seguía toda la historia de aquel triste asunto, comentó que, aunque la Corona hubiese decretado en 1657 que las órdenes religiosas debían pagar diezmos a los obispos y los capítulos de la catedral, los jesuitas habían prolongado el litigio, aprovechando la debilidad del Estado español y las aprensiones de la jerarquía. En realidad, sólo en 1749 se llegó a un acuerdo, el cual sería notablemente favorable a los jesuitas, pues su obligación se redujo a un simple 3% de los rendimientos y no al diezmo completo. Obtuvieron tal concesión por la intervención del marqués de Ensenada y el confesor jesuita de Fernando VI, Manuel de Rábago. Aquí en realidad había una cuestión hecha a la medida para enfurecer a los ministros de Carlos III, siempre tan preocupados por los ingresos.[27]

Por cuanto al Paraguay, ¿qué era, preguntaba Campomanes, sino un reino propiedad exclusiva del padre general de los jesuitas? El rey de España sólo gozaba de una autoridad nominal sobre la provincia, si se le comparaba con el poder despótico ejercido por los padres de la misión que obligaban a los naturales a trabajar en sus plantaciones, a vender sus productos y a emplear los rendimientos con propósitos desconocidos. Como lo había mostrado claramente el caso de José de Antequera, todo intento por contener su autoridad tropezaba con una implacable campaña de difamación. Todo esto llevaba a la resonante conclusión de que, así como los reyes de Portugal y de Francia ya habían expulsado a los jesuitas por “razones de Estado”, ya era tiempo de que la Corona española ejerciera su “poderío económico” para expulsar a los jesuitas, adueñarse de sus propiedades y prohibir sus doctrinas, medidas necesarias para “salvar la patria y la religión verdadera”.

Por la misma razón que Campomanes temía a los jesuitas, también denunciaba al papado. En su *Juicio imparcial* (1769), condenó el intento del papa por abrogar los recientes edictos del duque de Parma, que prohibían toda nueva transferencia de propiedades laicas al clero. Basándose en la declaración de 1681 del clero galicano, inspirado por “este gran prelado francés […] el incomparable Bossuet”, arguyó que la autoridad del papado era enteramente

espiritual y que la Iglesia no poseía ningún derecho inherente a la jurisdicción obligatoria o judicial. En realidad, citó la obra de Febronio, recién publicada en 1763, en que era sometido a severa crítica todo el edificio del derecho canónico en que se fundamentaba la autoridad papal. El estudio de la historia de la Iglesia, disciplina especialmente avanzada en Francia, había demostrado que las pretensiones del papa de ejercer una monarquía universal en la cristiandad se basaban en la campaña de Gregorio VII, durante el siglo XII, en contra del Sacro Romano Imperio, conflicto en que el papa había alentado a los vasallos del imperio a unirse a él para deponer al emperador. Y tales pretensiones no eran cosa del pasado, pues todavía en 1605 unos teólogos jesuitas habían apoyado la interdicción papal de Venecia, sosteniendo que el papa tenía el derecho de deponer a príncipes y reyes. Sin embargo, no había buena razón para aceptar que el papado tuviese alguna autoridad para promover "la más leve novedad, alteración temporal de los Estados". En realidad, a Campomanes le parecía incongruente que el papa actuara como príncipe temporal en los Estados papales, ejerciendo poderes de vida y muerte. Todo esto lo llevaba a la conclusión de que "la iglesia es la congregación de los fieles que militan a sus propias expensas para adquirir la herencia celestial, sin que nada temporal sea el objeto de tan santa madre [...]"[28]

No contento con cuestionar las ambiciones mundanas del papado, Campomanes también rechazaba el derecho del papa de nombrar obispos en la Iglesia occidental. Hasta el siglo XII, los obispos españoles habían sido elegidos por capítulos diocesanos y confirmados por arzobispos, sin ninguna intervención del papa. Sin embargo, en el siglo XIV, el papado había tratado de conceder las sedes españolas a extranjeros, maniobra que había provocado enérgicas protestas de los reyes de Castilla. Aunque se habían contenido las pretensiones papales, sólo en el Concordato de 1749 había obtenido el rey finalmente un total patrocinio sobre todos los nombramientos eclesiásticos, es decir, un poder similar al que ya ejercía en las Indias. No obstante, Roma seguía admitiendo apelaciones en cuestiones eclesiásticas y despachaba edictos y bulas sin consultar a la monarquía. Campomanes llegaba a la conclusión de que no debía permitirse circular a ninguna comunicación papal con el clero sin previo examen y autorización de los Consejos del rey. No hacerlo sería derogar el poder absoluto de la Corona, especialmente porque "los reyes no deben su imperio a la voluntad de la Curia Romana".[29]

Si Campomanes se oponía tan enérgicamente a las pretensiones del papa era porque trataba de aumentar la autoridad absoluta de la monarquía española. Citando las medievales leyes de Partida, las cuales declaraban que "vicarios de Dios son los Reyes cada uno en su Reyno", afirmó que su poder soberano se derivaba directamente del Todopoderoso. Además, como "ungido de Dios", el rey tenía el derecho y la obligación de actuar como protector de la Iglesia, aplastando la herejía y vigilando la disciplina del clero. ¿No había presidido Constantino el Grande los Concilios Generales de la Iglesia? En España, los reyes visigodos habían convocado concilios para discutir asuntos eclesiásticos y las Cortes medievales

también habían intervenido en esta esfera. De hecho los privilegios, inmunidades, jurisdicción y la propiedad que la Iglesia poseía se derivaban todos ellos del poder soberano de los monarcas, quienes conservaban el derecho tanto de abrogar como de confirmar esos derechos temporales. Después de todo, "la Iglesia ella misma está dentro del Estado", y los clérigos no estaban exentos de sus obligaciones como "vasallos de Su Majestad y ciudadanos". Si el rey no tenía derecho a intervenir en cuestiones de doctrina, en cambio como protector estaba obligado a mantener la ortodoxia mediante la supresión de la herejía. Campomanes concluía aseverando que el papado carecía de toda autoridad para cuestionar las disposiciones de los príncipes soberanos que no estaban sujetos a ningún superior en esta Tierra.[30]

Aunque el tratado de Campomanes causara gran inquietud en la Iglesia española, hasta entre los prelados jansenistas, su papel de portavoz de la Corona quedó confirmado en 1773 cuando los ministros ordenaron que 30 000 ejemplares de su *Discurso sobre el fomento de la industria popular* circularan por todo el país, obra que fue seguida al año siguiente por un escrito sobre la educación de los artesanos. Para empezar, Campomanes contrastaba el lamentable estado de la industria española con su prosperidad durante el siglo XVI y llamaba la atención hacia Holanda e Inglaterra donde las recompensas y honores que se daban a los inventores y mejoradores de la industria habían favorecido una expansión de la producción. Rechazando el hincapié de los fisiócratas en la agricultura como fuente única de la riqueza nacional, afirmó que era necesario resucitar la industria de las artesanías entre los campesinos, proposición que lo llevaba a elogiar más a los artesanos de las cabañas de Galicia que a las incipientes factorías de Barcelona. Aquí, su objetivo era dar educación, de modo que la población pudiese aumentar en número y en prosperidad. En términos rigurosamente seculares, manifestaba que "el barómetro más seguro por donde se debe regular la progresión o decadencia del Estado" era el progreso de la industria.[31]

Para que España emulase a sus vecinos del Norte era necesario ante todo eliminar varios obstáculos puestos al desarrollo económico, entre los cuales sobresalía la existencia y el poder de los gremios de artesanos. Campomanes proponía la abolición de todos los privilegios y las limitaciones puestas al ejercicio de su oficio por artesanos calificados, reduciendo así el papel del gremio a emitir certificados de capacidad; a este respecto, sus actividades serían minuciosamente reguladas por magistrados locales. Agudamente criticó las cofradías gremiales, cuya función era reunir fondos para el culto religioso, y pidió su abolición sumaria. Al mismo tiempo, trató de alentar a artesanos extranjeros a que se establecieran en España, y opinó que de igual manera había que alentar a las mujeres a trabajar. En este contexto, condenó la existencia de los gremios mercantiles, los consulados, considerándolos contrarios a la utilidad pública. En realidad, mostró una marcada hostilidad a la función mercantil, declarando que era totalmente erróneo que los artesanos de los campos dependieran de comerciantes y del crédito comercial para sostener sus operaciones. En lugar de depender del interés egoísta y la busca del lucro, aspiraba a motivar el desarrollo

industrial mediante el estímulo de los honores públicos y el logro del bien común. Su instrumento elegido fue las Sociedades Económicas de los Amigos de la Patria que, esperaba, formarían el trampolín del desarrollo industrial. Aquí, la idea era reclutar "la nobleza de las provincias que por lo común vive ociosa", obteniendo su ayuda para la recabación de datos económicos, la organización de escuelas para el dibujo y la educación artesanal, y la promoción de la industria local.[32]

En ninguna parte muestra mejor Campomanes su condición de *philosophe* que cuando observa que la actividad de los hombres de letras dentro de la república puede compararse con el papel de oficiales del ejército. A ellos tocaba escribir sobre asuntos prácticos, impartir conocimientos de las matemáticas y las nuevas técnicas para enseñar a las masas de artesanos y agricultores. Atacó la vieja distinción entre artes liberales y artes mecánicas o serviles, y elogió a los autores que habían escrito sobre el oficio de sastre o sobre la producción de cáñamo. En realidad, la invención de la aguja de coser había servido a la humanidad mucho más que toda la lógica de Aristóteles y sus innumerables comentaristas. En las ciencias humanas, las viejas abstracciones y sofisterías había sido remplazadas por "un buen raciocinio y el orden geométrico de comparar las ideas". Sólo las universidades se habían rezagado, aferradas a sus anticuados programas escolares.[33]

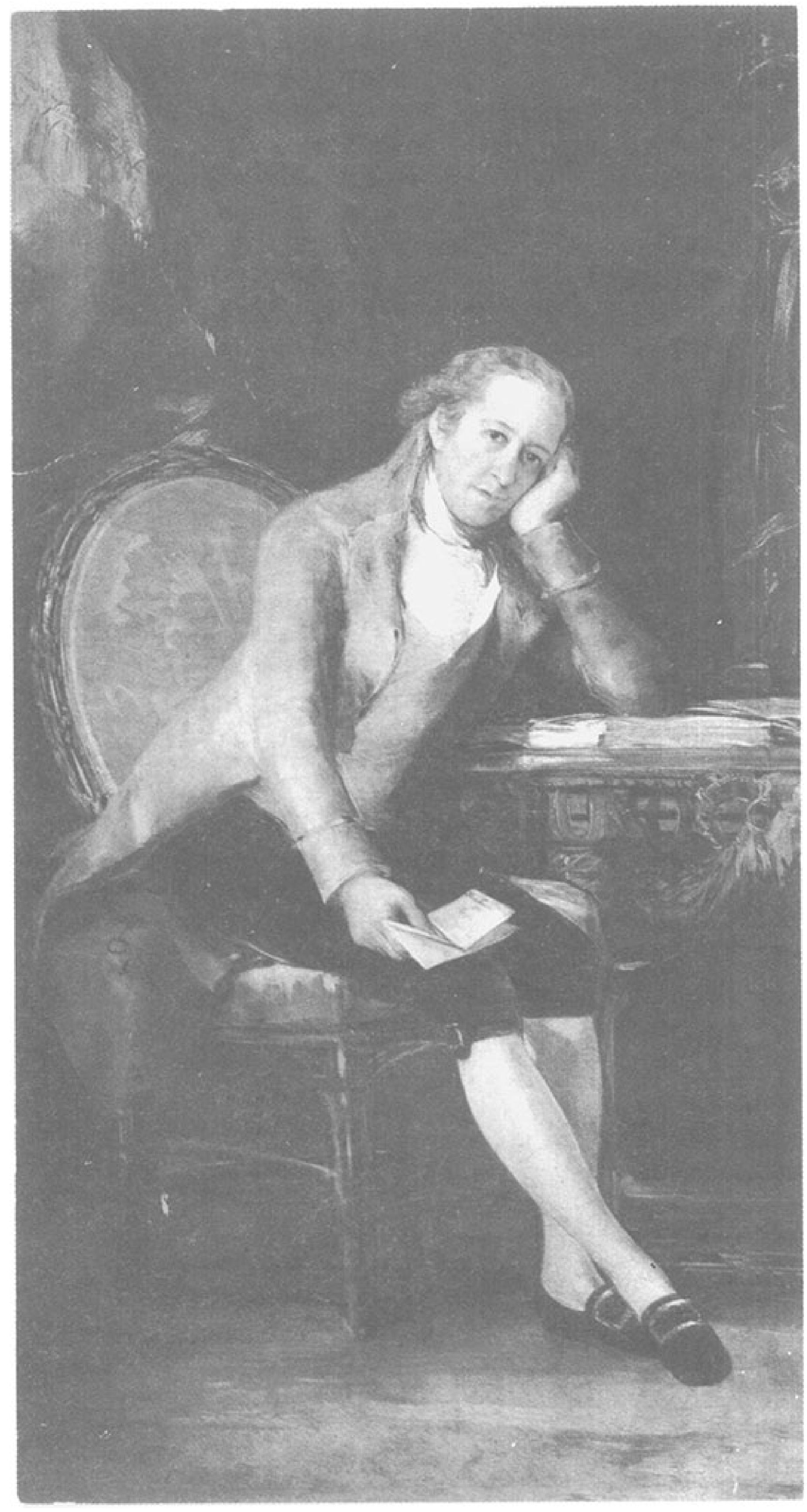
Deseoso de defender las realizaciones de la dinastía borbona, Campomanes atacó las tan citadas observaciones de Montesquieu acerca de la decadencia de España. Por supuesto, convenía en que el súbito influjo de metales preciosos en la España del siglo XVI, combinado con las incesantes guerras de la época, había destruido la industria nacional, dejando despoblada y exhausta la nación. Repitió las diversas soluciones propuestas por los arbitristas del siglo siguiente. Pero luego arguyó que, con el advenimiento de los Borbones, las cosas habían mejorado, y hasta la Guerra de Sucesión había hecho entrar dinero en la Península. En adelante, la política de procuración de la Corona había favorecido la construcción de navíos, las municiones y los productos textiles. La reciente operación del libre comercio entre los puertos del Caribe y de España ya había tenido tal éxito que él podía prever una total libertad de comercio entre la Península y todas sus colonias americanas, medidas todas tanto más deseables cuanto que los monopolios y las restricciones al fluir del comercio siempre eran ruinosos para la industria.[34]

Así, en cada oportunidad atestiguó Campomanes el inmenso cambio de los valores culturales que separaba la Ilustración española de la época del Barroco. Tan obvio era su desdén a la religión que José Climent, obispo jansenista de Barcelona, lo condenó como librepensador. Aunque ofreciera la tradicional doctrina regalista del rey como vicario de Dios, tuvo cuidado de no sugerir que el monarca debía figurar como imagen terrena del Todopoderoso, concepto neoplatónico aún propuesto por Bossuet. En cambio, saludó a Carlos III como un "rey patriota", y como "director Supremo de la República", fuente del dominio terrenal. En el prólogo de uno de sus tratados, escribió que "la obligación de ciudadano me

estimula a desear la prosperidad de la nación”. Tal era una preocupación que lo llevaría a declarar que “el verdadero extranjero en su país es el ocioso”; dijo esto, obviamente, pensando en la nobleza y en el clero.[35] Preocupado como estaba buscando remedios para la larga decadencia de España, Campomanes carecía de todo sentido de la misión providencial de la monarquía católica, no percibiendo que sin semejante ideología poco quedaba de las pretensiones de España de dominar el Nuevo Mundo, como no fuese la fuerza material de la conquista y la posesión.

El grado en que la Ilustración significaba el rechazo de las realizaciones culturales de los dos siglos anteriores de la historia de España puede observarse con la mayor claridad en los muy diversos escritos de Gaspar Melchor de Jovellanos (1743-1811), jurista asturiano, servidor real, cuyas obras abarcan poesía, teatro, economía política, crítica de arte e historia de la jurisprudencia.[36] Aunque difería de Campomanes, siendo colegial noble y jansenista, en lugar de ser un oscuro manteísta y librepensador, Jovellanos estaba animado por los mismos prejuicios y principios respecto de la decadencia económica y cultural de España. Empleado por la Corona, primero como magistrado en Sevilla y luego activo en varias academias reales de Madrid, sólo en 1797 o 1798 fue nombrado ministro de Justicia donde, no obstante, pronto incurrió en la enemistad del venal favorito de Carlos IV, Manuel de Godoy. Asiduo estudioso de los acontecimientos políticos e intelectuales de Francia y de Inglaterra, Jovellanos trató de introducir y de aplicar las últimas doctrinas para reformar y renovar la agricultura, la arquitectura, la literatura, la educación y la religión en España. Sin embargo, para naturalizar estas políticas, constantemente buscó antecedentes históricos que justificaran el cambio.

En un discurso pronunciado en la Real Academia de la Historia en 1780, Jovellanos lamentó que hasta entonces España careciese de una “historia civil” que explicara “el origen, progresos y alteraciones de nuestra Constitución”. Todos los “patriotas” debían estudiar la historia de las leyes, ya que tantas instituciones, distinciones y leyes existentes se derivaban del remoto pasado. En particular, recomendó la era visigoda, cuando los reyes habían convocado asambleas de la nobleza y los obispos, que actuaban como “Cortes y Concilios” y “dictaban leyes, que eran una explicación de la voluntad general, declarada por los principales miembros, que representaban la Iglesia y el Estado”. Obviamente impresionado por el hecho de que Montesquieu atribuyera libertad política a las tribus germánicas, Jovellanos lamentó el hecho de que España no hubiese sabido “conservar la constitución en su pureza primitiva”. Como estaban las cosas, haber reconquistado el país de manos de los moros había creado un asentamiento feudal, en que la nobleza y el clero se apropiaban la tierra, dejando a las masas reducidas a la servidumbre. Aun así, las Cortes de cada reino se reunían para sancionar leyes y remediar abusos: “En ellas se reunía la voluntad general por medio de los representantes de cada estado”. Así, dentro de la constitución histórica existían los elementos de la renovación.[37]



Gaspar Melchor de Jovellanos, *por Francisco-José de Goya*

Pese a su ojeada retrospectiva, Jovellanos compartía con Campomanes la fe en el valor del

trabajo, arguyendo que un artesano laborioso era más útil para la sociedad que un noble ocioso, pues producía cosas de las que los otros carecían. Observando que en la Edad Media la sociedad había estado dividida en las tres clases de sacerdotes, guerreros y labradores, recordó a sus lectores que ahora el Estado defendía el reino contra todo ataque, papel que de este modo privaba de su función a la nobleza, los descendientes de los guerreros medievales. Desde luego la aristocracia aún se distinguía por la posesión de grandes riquezas. Pero para el resto de esta clase, la nobleza era un accidente de cuna, estéril en sus efectos, que a menudo impedía a los hombres dedicarse a una actividad productiva. Jovellanos reservó sus más cálidos elogios al estrato del que él mismo procedía, es decir, las familias de noble cuna pero medios modestos que optaban por el servicio público, alistándose en las fuerzas armadas o en la judicatura. Exclamó: "Los hijos de estos buenos patriotas eran los hijos del Estado". En otra parte, contrastó el espíritu del honor que movía a estos hombres a buscar la fama y la reputación en tal servicio, con el motivo del interés egoísta que animaba a los comerciantes y granjeros.[38] No está claro si esta preferencia se derivaba de su pretensión nobiliaria o si expresaba un incipiente republicanismo clásico, aunque su frecuente invocación del término *ciudadano* sugiere esto último, si bien en el modelo aristocrático preferido por Montesquieu.

En asuntos eclesiásticos, Jovellanos figuró como jefe del partido jansenista, sincero católico pero adverso a las "máximas ultramontanas" que habían entrado en España en el siglo XIII. Siendo ministro de justicia, nombró obispo de Salamanca a su amigo Antonio de Taviera, con la esperanza de que presidiera la regeneración de la universidad, que por entonces estaba enconadamente dividida entre aristotélicos y "filósofos". Con aspereza criticó a los reaccionarios por su defensa del escolasticismo y por "su adhesión a las usurpaciones de la Curia Romana, su aversión a la autoridad soberana y sus regalías, su ambición de dominar las escuelas, de conservar la influencia de los regulares en ellas, y en una palabra, de perpetuar la ignorancia". Observó: "Taviera […] es nuestro Bossuet y debe ser el reformador de nuestra Sorbona". Como la mayoría de su partido, Jovellanos estaba horrorizado por los excesos de la religión popular en España. Después de hacer una visita a la iglesia agustiniana que albergaba la imagen sagrada del Cristo de Burgos, uno de los santuarios más frecuentados de España, apuntó en su diario que era "una efigie de malísima y horrible forma […] testimonio de estupidísima superstición". Con el mismo espíritu, Jovellanos se burló del escolasticismo y del derecho canónico por sus falsos principios y por su polémico método de argumento, recomendando que los colegios adoptaran el estudio de la Biblia, de los clásicos, de la teología positiva, de van Espen sobre "la pura y primitiva disciplina de la Iglesia", y el catecismo histórico de Fleury.[39]

En esta esfera del arte y de la arquitectura, Jovellanos dio pruebas de gran celo reformador, mostrando la necesidad de entablar una "guerra sangrienta" contra las "obras de un gusto bárbaro y depravado". Sólo con el reinado de Carlos III, patrón de las excavaciones de Pompeya y Herculano, España había recuperado los recónditos y sublimes principios del

gusto y belleza", es decir el arte de la antigua Grecia y de Italia, fuente y norma duradera de la belleza natural. Aunque Jovellanos reconoció que las catedrales góticas inducían a la reverencia y fomentaban la plegaria, condenó su falta de proporciones y su decoración extravagante. Tales eran precisamente las mismas fallas que él denunciaba en el Barroco español, donde la influencia de Bernini y de Borromini había conducido a la construcción de "edificios fanfarrones, donde la riqueza del ornato escondía la falta de orden y sistema […] alteraron todos los módulos, trastocaron todos los miembros, desfiguraron todos los tipos del ornato arquitectónico y produjeron una muchedumbre de nuevas formas […]" En las obras de Churriguera, Ribera y Tomé, arquitectos de comienzos del siglo XVIII, la extravagancia de los retablos había infectado el diseño de fachadas y pórticos.[40] Esta corriente era de tanto peor gusto cuanto que, durante el siglo XVI, España había acogido el resurgimiento renacentista del arte antiguo, acogida que había encontrado el patrocinio de la Corona y llegado a un temprano clímax en la construcción del Escorial, del que escribió Jovellanos: "obra inmortal de san Lorenzo, fue sin duda el mejor teatro de gloria que se abrió a los ingenios de aquella época". De igual importancia, Jovellanos notó el mismo ciclo de florecimiento y corrupción en la pintura y la poesía. Tras la muerte de Velázquez y del "gran Murillo", artistas que habían asimilado las lecciones del Renacimiento, la pintura española quedó dominada por las "composiciones recargadas" de Lucas Jordán. En literatura, la armonía clásica de Garcilaso de la Vega y de Luis de León cedió ante los retorcimientos de Góngora y de los "dramas irregulares y monstruosos de Lope de Vega". En efecto, la época ingente en que España había poseído grandes soldados, poetas y artistas, había durado poco más de un siglo. Para limpiar los establos de Augías de la decoración barroca, Carlos III había importado al artista neoclásico alemán Anton Rafael Mengs, a quien Jovellanos servilmente elogió como "el hijo de Apolo y Minerva […] pintor filósofo" que había ejercido "una imparcial rígida censura contra los abortos de la extravagancia".[41] Sin embargo, sólo en 1777 la Corona finalmente había insistido en que todas las nuevas iglesias y otros edificios públicos fueran construidas en el estilo neoclásico, siendo su diseño aprobado por la Academia de San Fernando.

Con mucho, la más influyente de las obras de Jovellanos fue su *Informe… de ley agraria* (1795) en que arguyó que, aunque una ciudad-Estado como Venecia bien podía prosperar sobre la base de la industria y el comercio, un país como España necesitaba una agricultura floreciente si se quería que su población creciera y prosperara. Citando al autor clásico Columela, describió la agricultura como "madre de la inocencia y del honesto trabajo […] sea el primer apoyo de la fuerza y del esplendor de las naciones". No que fuese un mero fisiócrata, pues también tomó de *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith la tesis del propio interés como fuerza motora de la actividad económica.[42] En armonía con este enfoque liberal, atribuyó el lamentable estado de la agricultura española a la concentración de la propiedad de la tierra y a las barreras jurídicas institucionales que impedían el libre juego del interés propio en un mercado abierto. Para remediar el estado del paciente, Jovellanos

propuso una cirugía radical. Para empezar, propuso el reparto, la venta y el cercado de todas las tierras públicas, fuesen propiedad de cabildos locales, de los comunes de los pueblos o de la Mesta, el poderoso gremio de pastores de ovejas que había conservado derechos de pastoreo a través del corazón de España. Aún más radicalmente, pidió la abolición de todos los mayorazgos, por los cuales los terratenientes legaban todos sus estados a un solo heredero, preservando así sus posesiones del reparto testamentario entre todos sus hijos. Tal era una propuesta que protegía los derechos actuales de la nobleza pero que contemplaba ya la disolución final de la base económica de la nobleza española. Respecto del clero, Jovellanos siguió a Campomanes pidiendo la venta de todas las tierras del clero, y lo que se reuniera debería invertirse en fondos del Estado que produjesen un ingreso equivalente. De un solo golpe, el ya centenario problema de las manos muertas sería resuelto, quedando el clero reducido al nivel de pensionario del Estado.[43] Para acompañar esta radical restructuración de la propiedad de la tierra, Jovellanos propuso la eliminación de todos los controles legales a los precios del grano y las rentas de la tierra, la suspensión de las alcabalas internas a los artículos agrícolas y la libre licencia para exportar todos los productos que no fuesen granos. En adelante, la intervención del Estado se limitaría a la promoción de la educación práctica y de obras públicas como el riego y la construcción de caminos. Ante todo, el objetivo de estas trascendentales reformas era suprimir todos los frenos puestos al interés individual, y crear una nación de propietarios campesinos, granjeros-ciudadanos, empresarios, de cuyos esfuerzos y producción brotarían la riqueza, la libertad y el desarrollo de España. Tal era una visión que pronto sería sometida a prueba por la aplicación práctica y que tendría efectos duraderos en ambos lados del Atlántico. Pese a su reconocido interés en la historia, Campomanes y Jovellanos mostraron un intolerante desdén por el pasado inmediato de su país, carentes de todo sentido de su duradera influencia sobre la actualidad. Aunque trataran de reformar la cultura y la economía de España según los cánones del gusto y del rendimiento derivados del norte de Europa, su asimilación de la Ilustración siguió siendo cautelosa y tentativa, más obvia en la esfera estética donde existía un precedente renacentista que en la religión o en la política. En realidad, como lo indica el que dependieran de Bossuet, gran parte de su pensamiento se basaba directamente en la Francia del siglo XVII. Ambos eran servidores de una monarquía absoluta que trataba de desplegar su poder para introducir las reformas "ilustradas" que ellos consideraban necesarias para la salvación de España. Lo que no comprendieron fue que su ataque a los privilegios, la riqueza y la educación de la Iglesia significaban el fin de la monarquía española. El concepto de que España había sido especialmente elegida por la Providencia para defender y promover la causa católica era anatema para ellos, origen de los males de su patria. Pero ¿cómo era posible suprimir la Iglesia y sus ministros del centro de la sociedad, sin socavar la estabilidad del Estado? Pues el clero había predicado lealtad y obediencia a los Reyes Católicos desde tiempos inmemoriales. En efecto, la destrucción de la cultura religiosa de la España postridentina de

los Habsburgo socavaba la deferencia tradicional del pueblo español a sus reyes y sus leyes. En 1808, cuando fuerzas francesas invadieron la Península e impusieron a un monarca extranjero, el mundo hispánico se dividió, para no volver a unirse jamás.

IV

En 1804, la Corona española ordenó que todas las propiedades de la Iglesia en la Nueva España fuesen vendidas, y depositados los fondos en las arcas reales, que en adelante se encargarían de pagar el interés del capital confiscado. Ya en la propia España se había introducido en 1798 una medida similar. Pero mientras la medida fue aceptada en la Península sin gran oposición, en México su introducción causó una tormenta de protestas de todas las instituciones importantes. Para cuando fue cancelada en 1808, se habían recabado más de 12 millones de pesos: exacción que enfureció tanto a la élite colonial como a la Iglesia. Además el clero ya había sido alienado por un decreto de 1795 que violaba la inmunidad clerical de la jurisdicción de las Audiencias reales, invistiendo a la rama penal de la audiencia con el derecho de perseguir a los clérigos que fuesen acusados de delitos graves.[44] Como en el caso de la amortización, esta política fue aplicada pese a agitadas representaciones de la jerarquía y de los capítulos de la catedral. En efecto, si las órdenes religiosas habían sido el primer blanco de la reforma durante los primeros años del reinado de Carlos III, para el decenio de 1780 los privilegios y las riquezas del clero secular fueron el principal objeto del ataque. Mientras Solórzano había considerado una sociedad colonial gobernada por dos sistemas paralelos de derecho, cada uno con sus propios tribunales y jurisdicciones, sometido cada uno al Rey Católico como vicario de Dios y delegado de la Santa Sede, por contraste Campomanes y otros ministros ahora definían la Iglesia como corporación privilegiada dentro del Estado, cuyos derechos y propiedad se derivaban de una concesión de la Corona, y lo que el Estado o el soberano conferían, también podían retirarlo.

En 1804, el arzobispo de México, Francisco Javier de Lizana y Beaumont (1802-1811) se quejó amargamente ante la Corona del “intolerable exceso a que ha llegado en estos países el abuso de introducir recursos de fuerza”. Cuando un obispo emitía un juicio contra cualquier individuo, los abogados inmediatamente presentaban apelación a la Audiencia, que ahora cada vez más se inclinaba en contra de los decretos de la jerarquía. Hasta en el caso de una ordenación, cuando un candidato había sido rechazado por razones confidenciales, intervenían los magistrados reales. Lizana también lamentó la creciente tendencia de las secularizaciones individuales, por las que los frailes obtenían de Roma licencia para abjurar de sus votos como religiosos y sin embargo continuaban oficiando como sacerdotes, para gran escándalo de los legos. Todo intento de impedir que celebraran misa provocaba inmediatamente una apelación a la Audiencia. “Si la corrupción de las costumbres, el influjo del país o la sangre de infieles”

era lo que explicaba este abandono del claustro, no era seguro, pero obviamente, "el deseo de la libertad reina aquí mucho más que en España". Concluía advirtiendo a los ministros que los "libertinos" trataban de destruir todas las "jerarquías" y que si la Iglesia seguía debilitándose, se vería en peligro la autoridad de la Corona. En 1809, Lizana volvió al mismo tema, diciendo que "se han puesto muchas nuevas sucesivas trabas al ejercicio de la jurisdicción eclesiástica desde la mitad del siglo XVIII". Recordó a Madrid que "los americanos han sido y son fieles a Dios y al Rey por medio principalmente del clero secular y regular [...] el que tiene los curas tiene las Indias". Pero el ministerio, encabezado por Manuel de Godoy, pasó por alto esas advertencias y se esforzó por inventar nuevos modos de explotar la riqueza de la Iglesia americana.[45] En 1810, Miguel Hidalgo y Costilla, cura de Dolores, llamó a su grey indígena a la rebelión, encendiendo así una insurgencia en que el clero criollo desempeñaría el papel principal.

XXIII. UN VIAJERO CIENTÍFICO

I

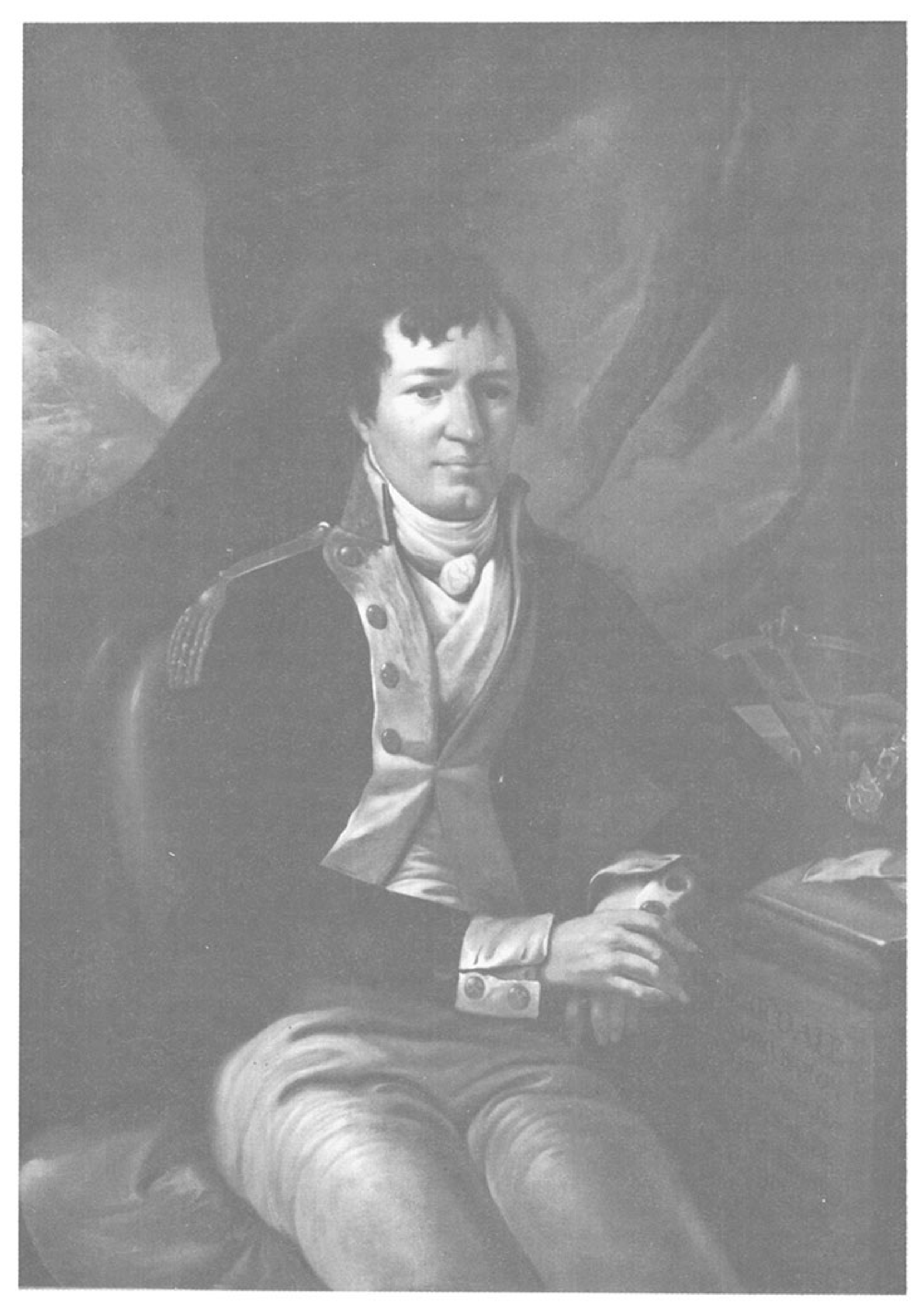
EN 1802, Alexander von Humboldt (1769-1859) subió al monte Chimborazo, llegando a una altitud de 5 900 metros, sólo unos 300 metros por debajo de su cumbre cubierta de nieve. Tal fue una hazaña que siempre recordaría con orgullo, llegando a exclamar más tarde: “Toda mi vida he imaginado que entre todos los mortales yo fui aquel que más alto subió en el mundo: quiero decir, a las laderas del Chimborazo”. Aunque él y sus compañeros sufrieron el frío paralizante y el aire enrarecido, hicieron observaciones barométricas, recogieron muestras de rocas, verificaron los límites de la vegetación y de la vida de los insectos y demostraron que las mediciones de La Condamine eran imprecisas. Sólo dos semanas antes, Humboldt había subido al Pichincha, volcán aún en actividad, cercano a la ciudad de Quito, asomándose audazmente a su cráter circular, donde aún podían verse las llamas, y los temblores de tierra sacudían sus instrumentos. Mientras anteriormente los conquistadores y mendicantes españoles, habían sacrificado sus vidas en busca de plata y de almas, ahora un naturalista alemán dedicaba sus energías a la busca del conocimiento, aunque consciente de que su conquista intelectual del Nuevo Mundo le valdría la fama en Europa.[1]

En 1799, Humboldt llegó a Cumaná, para empezar allí una estancia de cinco años en la América española, en un viaje que lo llevó de Venezuela a Lima, incluyendo visitas a Cuba, y que terminó con una permanencia de 11 meses en la Nueva España. En su *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* (1814-1819) describió su viaje al interior en una jornada de 2 500 kilómetros por el Orinoco, en que atravesó los llanos sofocantes para entrar después en los bosques tropicales de la Guayana y llegar finalmente a las selvas pantanosas, llenas de mosquitos, en que las aguas del Río Negro, el mayor de todos los tributarios del Amazonas, desembocaban en el Orinoco a través del canal de Casiquiare. Con condiciones cada vez más hostiles, era una zona fabulosa, desolada, que en un tiempo se creyó que era la ubicación de El Dorado de Raleigh, y que seguía siendo objeto de disputas entre España y Portugal por la frontera. En una prosa cuidadosamente modulada, Humboldt se esforzó por evocar “las pintorescas bellezas, abiertas a quienes sienten la majestad de la naturaleza”. Hasta nuestra época hay pocas escenas en la literatura de viajes que puedan compararse con la emoción de su llegada a los trópicos o su primera vista de la selva tropical, los majestuosos árboles

cargados de gigantescas trepadoras, que aparecían en la lejanía como algún inmenso tapete que cubriera la tierra. ¿Qué podría superar el relato de su entrada en la vasta caverna de Caripe, vibrantes sus tinieblas con las alas de innumerables aves y murciélagos que nunca habían visto la luz del día? La repercusión de su libro puede juzgarse por este reconocimiento de Charles Darwin: “Todo el curso de mi vida se debe a haber leído y releído, siendo joven, su viaje”.[2]

De regreso en Europa, Humboldt se estableció en París, para dedicar allí las dos siguientes décadas a la formidable labor de publicar la masa de material que había reunido durante sus viajes. Los 30 volúmenes (20 en ediciones en folio) que surgieron de su pluma, mostraron una gama sin paralelo de intereses, ya que estudios ricamente ilustrados de la flora, la fauna y la geología americanas van al lado de vastos ensayos sobre la historia azteca y la economía política de Cuba y la Nueva España. Mientras anteriormente había reinado la especulación acerca del Nuevo Mundo, Humboldt aportaba ahora una copiosa masa de datos precisos. De un solo plumazo, quedaba colmada la fisura que se había abierto entre la Ilustración europea y la realidad americana, gracias a la intervención de un solo observador crítico y calificado. Sin embargo, nada de toda esta realización habría sido posible sin una gran riqueza, privilegios y un talento notable.

Humboldt pertenecía a la nobleza de Prusia y se había preparado para el servicio público, asistiendo primero a una academia comercial en Hamburgo, donde aprendió a manejar las estadísticas oficiales, y luego inscribiéndose en la escuela de minas de Friburgo, donde estudió a las órdenes del célebre geólogo Abraham Werner, formación que después le valdría su nombramiento de director de Minas en Franconia. Pero Humboldt también llegó a la madurez durante el apogeo de la *Aufklärung*, florescencia polifacética de la filosofía y la literatura alemanas, que superó a la Ilustración de Francia y de Escocia y que dio a Alemania la preeminencia académica en la Europa del siglo XIX. Después de renunciar al servicio del Estado para dedicarse a la investigación científica, Humboldt conoció a Goethe y asistió a las conferencias de Schiller en Jena. Su hermano Wilhelm von Humboldt también figuraba como joven estrella en el firmamento intelectual y después conquistaría la fama como estadista con espíritu de reforma, y como profundo filólogo.[3] Por su parte, Alexander viajó extensamente, examinando estratos geológicos y visitó el París revolucionario en compañía de su amigo íntimo George Forster, cuyo relato de viajes con el capitán Cook por el Pacífico despertó su ambición de viajar más allá de los confines de Europa.[4]



Alexander von Humboldt

Señalar el carácter individual de la empresa de Humboldt es lugar común; es

eminentemente justo, y sin embargo, profundamente engañoso. Cierto es que, mientras las grandes expediciones científicas de esta época generalmente eran financiadas por los gobiernos, el barón prusiano gastó una gran parte de su propio patrimonio en un viaje en que sólo fue acompañado por Aimé Bonpland, botánico francés. Los resultados publicados de sus viajes pudieron compararse favorablemente con los registros de las exploraciones navales británicas del Pacífico y de las descripciones francesas de Egipto. Pero Humboldt atravesó un imperio ya establecido largo tiempo atrás; fue a América por recomendación de la Corona española; encontró una entusiasta bienvenida de los funcionarios reales y de la élite criolla. Además, visitó el Nuevo Mundo en un momento propicio de su historia: 50 años antes o después no habría logrado recabar tantos datos en bruto de todos los aspectos de la vida en América. Como salieron las cosas, el efecto simultáneo de la Revolución borbónica del gobierno y de la Ilustración española había creado condiciones ideales para su empresa. Ya en el último decenio del siglo XVIII, la Corona había enviado a unos expertos mineros alemanes a México y al Perú, y muchos de estos hombres aún se encontraban en el Nuevo Mundo, dispuestos a ayudar a su brillante compatriota. Asimismo, Humboldt puso sus talentos al servicio del Estado borbónico, y la facilidad misma con que colaboró con los funcionarios locales es un homenaje a su experiencia de servidor de una monarquía absoluta. Cuando exploró los últimos extremos del Orinoco, recibió toda la ayuda posible de misioneros y funcionarios de los lugares, y a cambio él comunicó los resultados de sus observaciones sobre la longitud y la latitud (que mostraban que Portugal había avanzado mucho más allá de las fronteras aceptadas) al gobernador de Caracas, para enviarlos a Madrid. En la Nueva España, el virrey José de Iturrigara encargó a Humboldt trazar un mapa preciso del reino y compilar cuadros estadísticos de la población y la actividad económica, lo que después Humboldt publicaría en forma amplificada en París.[5] En todo, salvo en sus obras estrictamente científicas, Humboldt actuó como portavoz de la Ilustración borbónica, el *medium* aprobado, por decirlo así, a través del cual las investigaciones colectivas de toda una generación de funcionarios reales y sabios criollos fueron transmitidas al público europeo, estando asegurada su recepción por el prestigio del compilador.

II

En su *Viaje*, Humboldt atestiguó que la América española ya no consistía en los dos grandes reinos de Perú y de la Nueva España: para 1810 había surgido todo un círculo de provincias, que en un tiempo fueran simples asentamientos de frontera, como zonas ahora importantes de población y producción para las exportaciones. Respecto de Venezuela, François de Pons, en su relato publicado en 1806, ya había descrito con considerable detalle el establecimiento de la Capitanía General de Caracas en 1777 y la consiguiente introducción de una Audiencia, un

consulado, un intendente y regimientos de milicia.[6] En lugar de repetir esta gama de información, Humboldt decidió no insertar ninguna descripción de Caracas sino que en cambio comenzó con sus impresiones del circundante valle del Aragua, fértil distrito en que se cultivaban la caña de azúcar, el café, el cacao y el algodón. Para entonces, las exportaciones que partían de Venezuela estaban valuadas en cinco millones de pesos anuales, y la población comprendía unos 750 000 habitantes, cálculo un tanto bajo, pues otros observadores habían hablado de cerca de 900 000. Humboldt se sorprendió al descubrir que muchas de las grandes plantaciones arrendaban extensas parcelas a una numerosa clase de mulatos libres y blancos pobres, muchos de los cuales trabajaban por una temporada para sus terratenientes. Estos campesinos pobres generalmente plantaban algodón y añil, dejando las cosechas más lucrativas, el cacao y la caña de azúcar, a las plantaciones, cuyos propietarios habían importado grandes números de esclavos del África. Para el primer decenio de 1800, estos esclavos eran por lo menos 60 000 y, según las estimaciones, formaban entre el 6 y el 15% de la población: su subsistencia dependía de que cosecharan plantas alimenticias en parcelas que se les habían cedido con ese propósito. Con mucho, la cosecha más lucrativa era el cacao: dos terceras partes de lo que se consumía en Europa procedían de Venezuela, y este comercio había formado la base de la prosperidad de la aristocracia local.[7]

Tanto en sus relatos de viajes como en sus *Aspectos de naturaleza* (1807), Humboldt planteó el concepto de unas regiones geográficas claramente definidas, contrastando los fértiles valles altos de Aragua con los Llanos, las vastas llanuras del interior de Venezuela, que él comparó con las llanuras de la América del Norte, las pampas de Argentina y las estepas del Asia central, comentando la extraña semejanza que existía entre estas tierras de pastoreo y los grandes desiertos del mundo. Los Llanos servían de refugio a bandidos, habitualmente mulatos y negros, “que asesinaban a los blancos que caían en sus manos”. Allí podían encontrarse grandes hatos de ganado, cuyos propietarios rara vez conocían sus números con alguna precisión, especialmente porque muchos de ellos eran analfabetos y vivían en las condiciones más primitivas, dependiendo de unos cuantos esclavos o mulatos libertos que cuidaran sus reses. En realidad, Humboldt conoció a un estanciero, poseedor de unos 100 000 pesos, que aún montaba descalzo a caballo. Lo que claramente surge de su descripción es el grado en que los Llanos habían empezado a ser explotados con el propósito de abastecer los valles y las islas del Caribe con carne, bueyes y mulas.[8] Pese a su imagen pastoral e indómita, los Llanos estaban siendo cada vez más integrados a la economía venezolana: el ímpetu del cambio se derivaba del crecimiento de la población y las demandas de los asentamientos de la costa.

Por contraste, las selvas tropicales de la Guayana, que junto con Amazonia formaban una vasta llanura cubierta de densa vegetación alimentada por el fluir superabundante de las aguas que bajaban de los Andes, le parecieron a Humboldt una zona económicamente inerte. Allí el problema era la autoridad que ejercían las misiones de mendicantes. Aunque tuvo cuidado de

reconocer la ayuda que había recibido de estos frailes españoles, deploró el duro trato que daban a los indios, observando que a menudo apaleaban a los naturales por delitos insignificantes. El efecto de las misiones era robar todo espíritu o independencia a los indios que, una vez convertidos, caían en una inercia total. Además, afirmó Humboldt, los frailes excluían a otros colonos y comerciantes de los considerables territorios que dominaban, y sin embargo no alentaban a sus neófitos a dedicarse a la agricultura. Así, su monopolio y despotismo obstruían todo progreso económico, lo que llevó a Humboldt a concluir que "la débil civilización introducida en nuestros días por los monjes españoles sigue un curso retrógrado".[9]

Escribiendo en retrospectiva, en una época en que Venezuela estaba dividida por una guerra civil, Humboldt confesó sin ambages que no había reconocido lo profundo y difundido que estaba el deseo de independencia, especialmente porque durante su visita las clases acaudaladas habían expresado sus temores de que alguna rebelión pudiese provocar un levantamiento de esclavos o un conflicto étnico entre los blancos y los sectores "coloreados" de la población. La cruel matanza de plantadores franceses en Santo Domingo, que siguió a la liberación de sus esclavos, aún los obsesionaba. Lo que más impresionó a Humboldt fue el espíritu de igualdad que reinaba entre los criollos, observando que los blancos pobres se consideraban socialmente iguales a los ricos y educados, pues "en las colonias el verdadero timbre de nobleza es el color de la piel". Al mismo tiempo, observó lo difícil que era para los españoles que vivían en los trópicos conservar alguna idea real de Europa, de modo que aunque Caracas y La Habana parecían más enteradas de los acontecimientos de Europa que México o Lima, las incongruencias a menudo eran asombrosas, como en una ocasión en que vio a un propietario de plantaciones con el Raynal en la mano, ordenar que un esclavo fuese azotado por algún delito insignificante. Para los españoles de América sólo había dos acontecimientos en su historia: la conquista, que condenaban por sus crueldades, y la lucha por la independencia. Pero al rechazar su herencia española, los criollos estaban en peligro de perder su identidad cultural, ya que "las colonias no tienen historia ni literatura nacional" y de hecho "han perdido su individualidad nacional".[10]

Si Humboldt ofreció un vivo retrato de Venezuela, sólo escribió unas cuantas letras acerca de su experiencia en Nueva Granada, Quito y Perú. Su mayor sorpresa fue la difusión del conocimiento científico, entonces invariablemente llamado "la nueva filosofía". Tal era su reputación que al llegar a Bogotá, el virrey, arzobispo Caballero y Góngora, le envió su carroza, de modo que él y Bonpland pudieron ser escoltados a la ciudad en la forma apropiada. Allí fue recibido por José Celestino Mutis, distinguido botánico español, quien pese a su avanzada edad se dedicaba todavía a preparar una edición ilustrada de su extensa colección de especímenes de plantas, que libremente permitió consultar a Humboldt. Si el viajero prusiano encontró muy de su gusto la sociedad de Bogotá y de Quito, pasando varios meses en esta última ciudad, por contraste le disgustó marcadamente Lima, y llegó a comentar

que poseía poca vida cultural digna de mención. Mientras en Caracas los ricos terratenientes a menudo disfrutaban de un ingreso de 30 000 pesos, en la capital peruana era raro encontrar alguien con más de 12 000 pesos anuales, y en realidad muchas familias estaban completamente arruinadas. Además, el desierto que rodeaba la ciudad la aislaba del país del que era ostensiblemente la capital, hasta tal grado que Humboldt exclamó: “Lima está más lejos de Perú que Londres […] no puedo estudiar el Perú en Lima”. En efecto, la Ciudad de los Reyes había perdido su anterior preeminencia en la América del Sur, y capitales como Caracas y Buenos Aires mostraban mayor vitalidad.[11]

En su último volumen de viajes, publicado en 1825, Humboldt presentó un “ensayo político” sobre Cuba, en que acumuló una gran masa de datos sobre la industria del azúcar, y la esclavitud. Gracias en gran parte a sus florecientes exportaciones, la población de la isla había aumentado de 170 000 personas en 1775 a más de 600 000 en 1811. Para entonces, La Habana tenía 96 000 habitantes, casi el doble de la población de Lima, y en la América española sólo era segunda de la ciudad de México. La causa de este súbito desarrollo fue la revuelta de esclavos de Santo Domingo que interrumpió la producción azucarera en esa isla, haciendo que huyeran los plantadores, muchos de los cuales se habían refugiado en Cuba. Era esa isla española, más que las posesiones británicas de las Indias Occidentales, la que había aprovechado la oportunidad del mercado: sus plantadores importaban números sin precedente de esclavos de África, introducían nuevas cepas de azúcar de Tahití e invertían grandes cantidades en maquinaria para refinar azúcar, incluyendo máquinas de vapor. El resultado había sido una rápida expansión de la producción. Humboldt se tomó trabajos para observar que nada de este desarrollo habría sido posible sin un súbito auge de la importación de esclavos, que para 1810 integraban una tercera parte de la población de Cuba. Las condiciones variaban de una estancia a otra, pero en general los esclavos varones superaban a las mujeres en proporción de cuatro a uno, y “hay plantaciones en que quince a dieciocho por ciento perecen anualmente”: prueba de su brutal explotación. Humboldt comentó que era un sofisma comparar la condición de un esclavo con la de un siervo o un campesino, afirmando que “la esclavitud es sin duda el mayor de todos los males que afligen a la humanidad”. Al mismo tiempo, descubrió que Cuba difería profundamente de las Indias Occidentales británicas en que dos terceras partes de su población consistían en criollos, mulatos y negros libres, mientras en Jamaica los libertos sólo integraban una quinta parte de sus habitantes. Como en Venezuela, eran los pequeños campesinos los que cultivaban tabaco y producían alimentos para las ciudades, aun si la isla dependía de los Estados Unidos para obtener harina barata. Aunque Humboldt observó que “en La Habana la gente era la mejor informada de la política de Europa”, fue claro para él que el hecho de que los plantadores criollos dependieran de la esclavitud les impedía mantener algún proyecto de independencia.[12]

III

Para disipar la niebla de la especulación buffoniana que aún envolvía el estudio de América, Humboldt adquirió y viajó con nada menos que 36 de los últimos instrumentos hechos en París, que le permitieran hacer observaciones sobre latitud, longitud, altitud, temperatura, presión de aire y variaciones magnéticas. Sus gráficas que muestran las líneas isotérmicas y sus registros de las fluctuaciones magnéticas constituyeron nuevos comienzos de estas nacientes ramas de la ciencia.[13] Asimismo, recabó muestras de rocas de los diversos terrenos que visitó, anotando cuidadosamente su ubicación estratigráfica. Por su parte, Bonpland analizó los recursos botánicos y acabó por enviar 45 cajas a París, que contenían 6 000 especies de plantas. Mediante la combinación de medición precisa e ilustración exacta, basado todo ello en observación personal, Humboldt conquistó su reputación de naturalista.[14] La gran cosecha de hechos verificados, y no el planteamiento de alguna teoría, constituyó su principal contribución al conocimiento, realización derivada directamente de su concepto del método científico como “el arte de reunir una gran profusión de hechos, de ordenarlos y de elevarlos, por medio de la inducción, a ideas generales”. En realidad, en un momento en que aún estaba en pie la discusión entre neptunistas y vulcanistas sobre si la irregularidad de la Tierra había sido causada por el lento estancamiento de las aguas primordiales o por una erupción volcánica, Humboldt decidió evitar toda discusión de “el origen de las cosas”, arguyendo que la tarea del científico era descubrir “las leyes de la naturaleza” que gobernaban la operación uniforme de los fenómenos. Como homenaje a este principio newtoniano, declaró que “la filosofía natural […] no se ocupa en la investigación del origen de los seres, sino de las leyes según las cuales están distribuidos por el globo”. Al mismo tiempo, aceptó la tesis de su época de que eran el clima y el medio físico los que determinaban qué formas de vida prosperaban o cuáles se marchitaban en cualquier región, incluyendo bajo este rubro el surgimiento y la decadencia de la sociedad humana.[15]

En su *Ensayo sobre la geografía de las plantas* (1805), Humboldt presentó una magnífica placa del monte Chimborazo, cuyas estribaciones estaban divididas en cinco estratos ascendientes. En cada nivel, ofreció observaciones de altitud, temperatura, humedad y presión del aire, y cuidadosamente enumeró los diversos tipos de vegetación y la vida animal que se encontraban en aquellas alturas. En este medio la altitud y la calidad del suelo surgían como determinantes clave de la distribución de las formas de vida. Aquí pues, encontramos un audaz intento para ofrecer una descripción total de un paraje particular, un adelantado ensayo de análisis ecológico, cuya importancia no sería captada plenamente por los geógrafos hasta hace poco tiempo. Pero en esencia, fue un acto de correlación descriptiva que no logró dar una explicación causal a los fenómenos que describía.[16] Aquí, el problema se derivaba de los principios mismos de la ciencia natural, pues Humboldt ciertamente logró evidenciar que el registro geológico del Nuevo Mundo mostraba casi las mismas formaciones rocosas y la

estratigrafía que se encontraban en el Viejo Mundo. Además, una vez tomado en cuenta el carácter climático de regiones particulares, entonces podían observarse similitudes notables respecto de la distribución de la flora y de la fauna en ambos hemisferios. Los pinos de las mesetas y las palmeras tropicales se encontraban por todo el globo. Sin embargo, pese a su insistencia en que "la forma de la vida organizada varía de acuerdo con el clima", Humboldt hubo de reconocer que la "analogía de los climas a menudo se encuentra en los dos continentes sin identidad de producción", es decir, que las plantas y los animales del Nuevo Mundo con frecuencia diferían marcadamente de los que se encontraban en regiones similares del Viejo Mundo. Al no poder encontrar una explicación a estas diferencias llegó a la conclusión de que "las causas de la distribución de las especies […] se encuentran entre el número de misterios que no puede sondear la filosofía natural".[17] En efecto, la aceptación por Humboldt del paradigma newtoniano de que el propósito de la ciencia era descubrir la operación uniforme de leyes naturales, le impidió toda aplicación del método histórico al problema de la distribución. Sólo con la publicación de *El origen de las especies* (1859) de Charles Darwin, finalmente llegó la percatación de que las variaciones de las especies se debían a la descendencia y a la selección natural. Si las plantas y los animales del Nuevo Mundo diferían a menudo de sus equivalentes de otras partes del globo, ello era debido al gran "hecho histórico" de la deriva continental y la operación de la selección natural a través de los siguientes milenios. Como Humboldt trató de hechos y no de teorías y se basó en un paradigma de explicación científica que pronto quedaría caduco en geología, zoología y botánica, rara vez se le encuentra en alguna historia general de la ciencia.[18]

El grado en que la aceptación por Humboldt del determinismo climático influyó sobre su interpretación de los fenómenos puede verse con la mayor claridad en su análisis de la naturaleza y las realizaciones de los habitantes aborígenes del Nuevo Mundo. Partiendo de la premisa de que "la civilización de los pueblos está casi constantemente en proporción inversa a la fertilidad de los suelos que habitan", arguyó que la aridez misma de las tierras altas de América había impelido el desarrollo de las facultades morales de los indios andinos y mesoamericanos, que llegaron a formar "una cultura similar a la de China y Japón"; por contraste, "la fuerza de la vegetación y la naturaleza del suelo y el clima dentro de la zona tórrida […] perpetúan la miseria y la barbarie de hordas solitarias". En efecto, el surgimiento del salvajismo de la selva y de la civilización de la meseta, basados el uno en la caza y la otra en la agricultura, era determinado por la respuesta de los indios a su medio natural. Aquí, la dificultad consistía en ubicar el mecanismo del cambio cultural, pues como Robertson lo había notado de tiempo atrás, la etapa intermedia entre la caza y el pastoreo —el cuidado del ganado— brillaba por su ausencia. Esta deficiencia llevó a Humboldt a concluir que "en el Nuevo Mundo en vano buscamos este progresivo desarrollo de la civilización […] estas etapas en la vida de las naciones". En cambio, todo lo que podía observar era un marcado contraste entre la civilización y el salvajismo.[19]

Pese a su amor a *Pablo y Virginia*, de Bernardino de St. Pierre, novela que celebraba la benigna influencia de los trópicos sobre el carácter moral de la humanidad, Humboldt vio pocas cosas que admirar entre los indios que encontró en su viaje a través de la Guayana, y en un punto exclamó: "Cuán difícil es reconocer en esta infancia de la sociedad, en esta reunión de indios embotados, silenciosos, inanimados, el carácter primitivo de nuestra especie". En realidad confesó que los encontraba físicamente horribles y que sin remordimiento podía caracterizarlos como "naciones sucias y repugnantes", orgullosas de su "salvaje independencia", estado que no debía confundirse con la auténtica libertad, pues a menudo apaleaban a sus mujeres y sus crías y atacaban a sus vecinos en busca de mujeres y de carne humana. "Tal es la franqueza y simplicidad de los modales. Tal es la elogiada felicidad del hombre en estado de naturaleza." La imagen del noble salvaje de Rousseau no era más que una fábula.

Evidentemente incómodo con la suposición de que aquellos aborígenes pudiesen asemejarse al hombre primitivo, Humboldt especuló audazmente, diciendo que los indios contemporáneos "lejos de ser el tipo primitivo de nuestra especie, son una raza degenerada, los débiles restos de naciones que, habiendo sido dispersados de tiempo atrás en los bosques, han recaído en la barbarie […] dispersos como los restos de un gran naufragio". Así como J. R. Forster había sugerido que los habitantes más meridionales del Pacífico habían podido hundirse en el salvajismo por los efectos del aislamiento y de su medio hostil, así también Humboldt postuló que los indios amazónicos bien habrían podido originarse en las mesetas andinas, abandonando la práctica de la agricultura por la presión de los bosques de lluvias tropicales.[20] Siguiendo esta línea de especulación, Humboldt estuvo más cerca de Robertson y de Raynal que de Rousseau, de cuya visión del noble salvaje abiertamente hizo mofa.

La más sorprendente afirmación de los determinantes ambientales de la cultura aparece en sus *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (1810), en que Humboldt presentó una serie de ilustraciones, acompañadas de comentarios, que muestran montes volcánicos, ruinas mexicanas e incas y códices mesoamericanos, combinación justificada por la tesis de que la bárbara grandeza de los Andes y de la sierra Madre había ejercido una poderosa influencia sobre las formas de la civilización aborigen. El propósito del libro era disipar "el absoluto escepticismo" de previos historiadores de América, dando a los lectores pruebas tangibles a la vez de los antecedentes geológicos y de los artefactos humanos.[21] Una mirada a las ilustraciones de trabajos en piedra de los incas o de esculturas mexicanas de Xochicalco y de Mitla bastaba para refutar las desdeñosas afirmaciones de Raynal y de Robertson. No menos importante fue la decisión de Humboldt de presentar una muestra general de códices mexicanos, tomados de colecciones de Viena, Roma y Madrid, a los que añadió un cuidadoso dibujo de la Piedra del Sol, que él inspeccionó personalmente estando en México. Su efecto pretendía demostrar la existencia de fuentes aborígenes que podían emplearse para reconstruir la historia prehispánica, posibilidad de la que Robertson

abiertamente había dudado.

Donde mejor reveló Humboldt su estatura de sabio fue en su comentario sobre los códices. Rindiendo homenaje a Antonio Pichardo, albacea literario de Antonio de León y Gama, sacerdote oratoriano que lo había instruido sobre la interpretación de estos documentos, aceptó sin reservas la tesis del sabio criollo, de que la cronología mexicana podía remontarse al establecimiento del Imperio tolteca en el siglo IX. Aunque elogió la historia de Clavijero, se basó en la obra de De León y Gama cuando se trató de exponer las complejidades del calendario mexicano. Sin embargo, lo que llamó su atención fueron las "asombrosas analogías" que existían entre el sistema mexicano y los calendarios empleados en China, el Tíbet y Japón. Mientras Clavijero se había limitado a reforzar la comparación lascasiana, con la Grecia y la Roma de la Antigüedad, Humboldt se basó en las recientes investigaciones europeas sobre la historia y la religión orientales para demostrar las notables similitudes que había en la nomenclatura del ciclo de los meses y los años y en el concepto de épocas. Tan afines eran estos sistemas que podía hacerse un firme argumento, ya fuese en favor de un contacto directo entre Asia y México, ya sobre la existencia de "una fuente común". Al plantear esta hipótesis, Humboldt no suscribió ninguna teoría tradicional de migración histórica o ascendencia genética. Aceptó el argumento de Clavijero de que los naturales del Nuevo Mundo habían llegado tiempo atrás de Asia, pues su desconocimiento de ciertos aperos, granos y ganado indicaba una temprana migración por grupos que aún se encontraban en un nivel primitivo de cultura material. Tal era la fuerza de estas consideraciones que Humboldt concluía que los indios americanos habían seguido "una ruta especial en el desarrollo de sus facultades intelectuales y su camino a la civilización".[22] Pero estas imparciales observaciones eran sobrepasadas, en parte, por su fascinación por los grandes legisladores de la sociedad india, por Quetzalcóatl y Manco Cápac, quienes habían inaugurado el ciclo de la civilización en América. Si Japón se había convertido al budismo gracias a una pequeña misión de monjes chinos, ¿no habría podido llegar un grupo similar hasta el Nuevo Mundo? De hecho, Humboldt retornó aquí a los mitos, ya antiquísimos, que rodeaban al sabio de México, pero ahora sugería unos apóstoles budistas, en lugar de cristianos. Una misión aislada bien podía explicar el carácter avanzado del cómputo calendárico y el nivel relativamente bajo de civilización material. Al plantear por primera vez este esquema difusionista, Humboldt lo describió como hipótesis, pero más avanzada su vida afirmó audazmente que "las analogías" entre las civilizaciones americana y asiática "anunciaban unas comunicaciones antiguas que no son simplemente el resultado de una identidad de posición en que estos pueblos se encontraron en el alba de la civilización". De hecho, si la sociedad humana del Nuevo Mundo no tenía etapas ascendentes observables, entonces la civilización había tenido que ser introducida por agentes misioneros llegados del exterior.[23]

Si Humboldt se mostró tan ansioso por convertir al Nuevo Mundo en un retoño cultural de Asia, ello fue en parte porque suscribió enteramente la tesis de J. J. Winckelmann de que los

antiguos griegos habían descubierto los cánones eternos de la belleza y los principios universales de la libertad política, realizaciones coetáneas que debían mucho a la luz ideal del cielo mediterráneo. En este credo neoclásico libertad y belleza eran prerrogativas de la civilización europea, gracias especialmente al florecer del Renacimiento y de la Ilustración, y que marcadamente distinguían su sociedad del despotismo oriental de las monarquías asiáticas. Al aplicar estas normas a los artefactos mexicanos, Humboldt rechazó la figura de Coatlicue, la estatua encontrada al lado del Calendario Azteca, como ejemplo monstruoso pero típico de un pueblo que aún estaba atrapado en la "infancia de las artes". De hecho caracterizó los reinos inca y azteca como despóticos, sus instituciones y formas de arte condenadas a caer en unos ciclos repetitivos sin ninguna esperanza de liberación o de verdadero desarrollo.

> Encadenada por el despotismo y la barbarie de las instituciones sociales, la nación entera se encontraba sumida en una triste uniformidad de hábitos y supersticiones […] las mismas causas han producido los mismos efectos en el antiguo Egipto, India, China, México y Perú: es decir, en donde los hombres no presentan sino masas animadas de una misma voluntad, en donde las leyes, la religión y las costumbres se han opuesto al perfeccionamiento y la felicidad individuales.

Pese a que aprobó las orgullosas afirmaciones de los patriotas criollos sobre el carácter avanzado del calendario mexicano, Humboldt así relegó firmemente a incas y a aztecas a una condición asiática en un tiempo en que la civilización asiática ya no era muy estimada en Europa. El hecho de que su arte no fuese de tipo clásico bastaba para condenarlos. A manera de conclusión, Humboldt evaluó a los antiguos mexicanos como "un pueblo montañés y guerrero, robusto pero de una exagerada fealdad según los principios de belleza europeos, embrutecidos por el despotismo, acostumbrados a las ceremonias de un culto sanguinario, está por ello mismo poco dispuesto a elevarse para el cultivo de las bellas artes".[24] En suma, si el salvajismo tropical se derivaba de la degeneración causada por la presión ambiental, la civilización de tierras altas había brotado de misioneros asiáticos poseedores de una cultura que había impedido todo auténtico florecimiento del espíritu humano. El progreso social y el desarrollo individual quedaban reservados a Europa.

IV

Incapaz de volver a Europa por el Pacífico —había esperado unirse en Lima a la expedición naval francesa—, Humboldt se hizo a la vela con rumbo a la Nueva España y ahí pasó un mes

en Guanajuato, descendiendo casi diariamente a las profundidades de la Valenciana, que por entonces era la mayor mina de plata del Nuevo Mundo. Aunque sus intereses eran fundamentalmente geológicos, aprovechó la oportunidad para evaluar la dimensión precisa, la producción y la organización de la empresa. Ésta formaba una vasta ciudad subterránea, atendida por cuatro tiros, de los que radiaba toda una multitud de túneles, rara vez de más de cinco metros de diámetro, que parecían girar en torno de la veta madre en todos los niveles y direcciones. Tan profundos y distantes habían quedado estos túneles que los propietarios se vieron obligados a abrir un nuevo tiro general a través de la roca viva, a una profundidad planeada en 500 metros para llegar al área en que por entonces se encontraba la mayor parte de la plata. Este tiro cortado en forma octagonal, de 10 metros de diámetro, con ocho malacates tirados por mulas para subir el mineral a la superficie, se esperaba que costara un millón de pesos completarlo. La inversión era tanto más necesaria cuanto que sólo una cuarta parte de los 3 332 obreros de la mina trabajaron en realidad en la veta con picos o dinamita, mientras otra cuarta parte servía de portadores, llevando costales de mineral sobre los hombros hasta el pie del tiro más cercano. Humboldt quedó impresionado por el vigor físico de estos hombres, cuyos salarios podían compararse con los que se pagaban a los mineros de Alemania. De hecho, puesto que los ingresos anuales de la fuerza de trabajo ascendían a 750 000 pesos, los propietarios sólo refinaban una parte del mineral en sus haciendas de beneficio, vendiendo el resto frente al tiro a rescatadores independientes, con objeto de obtener un efectivo semanal para cubrir los costos de operación. En los años buenos, la mina producía más de tres millones de pesos en plata y dejaba a sus propietarios un millón de pesos de utilidades.[25] De este modo, la Valenciana figuraba entre las más grandes empresas industriales del mundo occidental.

En el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (1807), obra monumental impresa en dos gruesos volúmenes, Humboldt presentó un retrato impresionante de México, como un gran imperio que se extendía de Guatemala a California, habitado por una muy diversa población de más de cinco millones de almas. Era un reino que comprendía 118 000 leguas cuadradas de territorio, estimación comparable con las 136 000 leguas ocupadas por los turcos otomanos, aunque muy inferior a las 260 000 leguas cubiertas por los Estados Unidos después de la compra de la Luisiana. En 1803, la ciudad de México aún era la más populosa del hemisferio, y sus 130 000 habitantes casi duplicaban el número que se encontraba en Rio de Janeiro o en La Habana. Y tampoco ciudades como Filadelfia, Nueva York y Boston podían compararse con México respecto de la monumental grandeza de sus iglesias, conventos y palacios. Dado el estado floreciente de sus minas y de su comercio de ultramar, ¿quién podía dudar de que la Nueva España estuviese destinada a ocupar un papel rector en el comercio del globo, especialmente porque comprendía las rutas que vinculaban los océanos Pacífico y Atlántico? Ya poseía muchas de las características de un Estado independiente, pues además del virreinato, la Audiencia, los intendentes y la tesorería, poseía

un ejército de 10 000 soldados regulares, apoyados por una extensa red de regimientos milicianos, que comprendían 20 000 almas: toda esta fuerza, bien armada, era reclutada en Méxicoy financiada con impuestos locales. Al llamar la atención hacia la riqueza y la simple extensión de la Nueva España, Humboldt comparó explícitamente sus perspectivas con el extraordinario progreso recién logrado por los Estados Unidos.[26]

Tal vez el rasgo más notable de la descripción de la ciudad de México hecha por Humboldt fuese su insistencia en su modernidad. Desde luego, Humboldt cita a Clavijero, hablando de su fundación en 1325, y había insertado material tocante a su historia azteca. Pero lo que llamó su atención fueron instituciones como la Academia de San Carlos (fundada en 1782 para promover los principios del arte y el dibujo neoclásico), que para la época de su visita había formado a toda una generación de jóvenes artistas, importando moldes de la estatuaria clásica de Europa. Le parecieron impresionantes las líneas herrerianas de la catedral y elogió la magnífica estatua ecuestre de Carlos IV, obra de Manuel de Tolsá, que adornaba la plaza principal de la capital. Ante todo, elogió al magnífico palacio neoclásico que Tolsá había diseñado para albergar al recién establecido tribunal y colegio de minería, edificio digno de engalanar las calles de Nápoles o de Roma. Asimismo, citó las carreras de sabios criollos, hombres como José de Alzate, Miguel Velázquez de León, y Antonio de León y Gama, fijándose en particular en las distinguidas aportaciones astronómicas y mineralógicas de Velázquez de León, promotor del tribunal de minería. La existencia de estas instituciones y estos sabios demostraba, fuera de toda duda, que México participaba en la cultura universal de la Ilustración.[27]

Si Humboldt quedó tan impresionado por los efectos de la revolución borbónica del gobierno, ello fue en parte porque estas instituciones y sus funcionarios generaban muchos de los datos en que se basó para redactar el *Ensayo político*. Comisionado por el virrey para hacer un mapa preciso del reino y para compilar cuadros estadísticos de población y producción, se basó libremente en los informes compilados por intendentes, oficiales militares, los consulados, el tribunal de minería, los oficiales reales, el secretariado virreinal. Gran parte de este material había sido recabado por instancias del virrey, conde de Revillagigedo (1789-1794), que había ordenado hacer un censo general de la población e investigado el efecto del edicto de “libre comercio” en 1778. Además de estos datos estadísticos, Humboldt incluyó sus propias impresiones, ciertas consideraciones históricas tomadas de Clavijero y de Robertson, materiales que trataban del Perú y, ante todo, los memoriales de Manuel Abad y Queipo (1751-1825), canónigo liberal de la diócesis de Michoacán, cuya crítica de la sociedad de la Nueva España estaba en armonía con sus propias observaciones. El resultado de todo esto fue una obra que trataba sucesivamente de la geografía física de la Nueva España, de su población, sus ciudades y provincias, su agricultura, minería, comercio, industria, ingreso del Estado y defensa. De un plumazo, la vaga y dispersa información dada por Robertson y Raynal quedó remplazada por una vasta masa de

datos precisos, que por razón de su origen oficial expresaban las realizaciones indiscutidas del régimen borbónico.[28]

Con mucho, la parte mejor informada del libro trataba de las minas de plata. Aparte de su propia experiencia, Humboldt también se basó en Fausto de Elhuyar, director general del Tribunal de Minería, que se había educado en Friburgo; en Andrés del Río, distinguido geólogo que por entonces era profesor del Colegio de Minería, y en varios expertos mineros alemanes que habían llegado a México en el decenio de 1790. Todos sus registros e investigaciones fueron puestos a su disposición, y gracias a ellos tuvo acceso a las cuentas privadas de la Valenciana de Guanajuato. Los hechos que reunió no podrían ser más impresionantes. Los registros de la Casa de Moneda revelaban que desde el decenio de 1690, la producción de plata en la Nueva España había aumentado, pasando de un promedio anual de poco más de cinco millones de pesos, a cerca de 24 millones de pesos 100 años después: la tasa de aumento se había acelerado súbitamente en el decenio de 1770, cuando la producción casi se duplicó. Para colocar estas cifras en su contexto histórico, Humboldt imprimió el rendimiento fiscal para Potosí, lo que demostraba que la producción registrada del Cerro Rico no había excedido los 10 millones de pesos en el último decenio del siglo XVI y que, pese a las reformas borbónicas, la producción en la zona andina, por entonces dividida entre los virreinatos de La Plata y del Perú, nunca había sobrepasado el máximo del siglo XVI. Por contraste, en el decenio de 1790, México estaba acuñando el quíntuple de pesos que acuñara 200 años antes, y en realidad registraba cerca de 60% de todos los metales preciosos que se producía en el Nuevo Mundo. De manera magistral, Humboldt presentó estimaciones de toda la producción de metálico desde el descubrimiento de América, hasta su destino final, Asia.[29]

Mientras el primer ciclo de la minería de la plata había estado dominado por el Cerro Rico de Potosí y había dependido de la movilización forzosa de los campesinos de los Andes, el auge del siglo XVIII en la Nueva España se basó en una variada gama de reales de minas, que se extendían desde Real del Monte hasta Los Álamos que empleaba una fuerza de trabajo libre, bien pagada, frecuentemente móvil, compuesta por castas, españoles pobres e indios. Si quienes antes habían criticado al Perú habían supuesto siempre que el trabajo en las minas era una experiencia mortal, Humboldt descubrió que los obreros de Guanajuato eran notablemente robustos, y atraídos a la industria por la perspectiva de unas altas ganancias. Reconocidamente, no quedó impresionado por las técnicas frecuentemente primitivas que aún se empleaban en las minas mexicanas: el no cortar galerías de través que conectaran los túneles de trabajo, el depender, por consiguiente, de portadores humanos, y el uso de pesadas barrenas de hierro similares a los que se habían empleado en la Alemania del siglo XVI, todo esto se ganó sus censuras. Pero le maravilló la escala de la inversión de capital, a menudo mantenida por un periodo de años, mediante la cual los grandes empresarios de la Nueva España amasaron sus fortunas. Hombres como Antonio de Obregón, primer propietario de la Valenciana, y el conde de Regla, que restauró el Real del Monte, eran millonarios cuyo éxito

en las minas les valió títulos de nobleza y les permitió comprar vastas tierras. Humboldt presentó de este modo una imagen deslumbrante de una gran industria colonial, por entonces en la cumbre de su prosperidad, favorecida por un gobierno ilustrado e impulsada por habilidad empresarial, extensa inversión en capital y una abundante y bien pagada fuerza de trabajo.[30]

Al éxito de la industria minera pudo atribuirse en gran parte el súbito auge del comercio entre España y el Nuevo Mundo que ocurrió tras la promulgación del edicto de comercio libre de 1778. Para México, Humboldt se basó en los balances de comercio publicados por el consulado de Veracruz, los cuales demostraban que la Nueva España exportaba plata y alto de grana a cambio de textiles, papel, hierro y vinos de Europa: pauta de intercambio comercial que no se había modificado grandemente desde el siglo XVI. Extendiendo su ámbito para abarcar todo el Imperio americano, Humboldt observó que Cuba y Venezuela habían prosperado mediante la exportación de productos tropicales y la importación de esclavos africanos, mientras Perú, Chile y la Nueva Granada aún seguían dependiendo del embarque de metales preciosos para cubrir el costo de sus importaciones. Aunque Buenos Aires exportaba crecientes cantidades de cueros, sus comerciantes aún dependían de la plata enviada desde Potosí y otros reales de minas del Alto Perú para pagar los textiles europeos que distribuían a través del virreinato de La Plata.

El auge de la plata tuvo una consecuencia que había de tener repercusiones políticas: el aumento del ingreso de la Corona, que en la Nueva España pasó de sólo tres millones y medio de pesos anuales en el decenio de 1700 a más de 20 millones de pesos al llegar 1800. En este terreno, la Visitación de Gálvez había constituido un nuevo punto de partida, gracias al establecimiento del real monopolio del tabaco y el nombramiento de aduaneros y oficiales asalariados de la alcabala. Para 1803, los ingresos supervisados mostraban que las ventas del tabaco dejaban a la Corona más de tres millones netos de ingreso, cifra que se equiparaba a los impuestos combinados de la producción de la plata y del flujo del comercio, y más del triple del millón de pesos recabados en tributos de indios y mulatos. Una vez deducidos los gastos de materiales y producción del monopolio, la Corona quedaba con 14.5 millones de pesos, de los cuales 4.5 millones se gastaban en el propio país para cubrir los costos de administración, justicia y defensa. Para 1803, la Nueva España "exportaba" alrededor de 10 millones de pesos al año como tributo fiscal, dinero empleado para mantener la flota real, fondeada en La Habana, para subsidiar la administración imperial en las Filipinas y en el Caribe, y para ayudar en los gastos de Estado en la Península.[31] Humboldt citó documentos que revelaban que la parte de plata de la Corona enviada desde la Nueva España había crecido constantemente desde la Visitación de Gálvez y que México era, con mucho, la colonia más lucrativa de España. Lo que estas estadísticas también demostraron fue el carácter tradicional del resurgimiento borbónico: en efecto, Gálvez había emulado el papel del virrey Toledo, del Perú de los Habsburgo, y había financiado el resurgimiento del poder español en

Europa mediante una explotación más eficiente de los recursos mexicanos dependiendo, como antes, del embarque de monedas de plata a Europa.

Muy poco de esta renovada actividad económica habría sido posible si la población de la América española no hubiese crecido al mismo ritmo. Basándose en el censo imperial efectuado durante el decenio de 1790, Humboldt calculó que el Imperio americano albergaba unos 14.5 millones de habitantes. Una vez más, el rasgo sorprendente era el surgimiento del Cono Sur, el Caribe y el virreinato de la Nueva Granada. Por contraste, la población combinada del Alto y del Bajo Perú no pasaba de dos millones. Para la Nueva España, el censo de 1793 podía ser complementado por registros de parroquias sobre bautizos y entierros, y por el registrador del tributo. Lo que estos documentos mostraban era que sólo 60% de la población aún pasaba por india, pues los demás estaban ahora anotados como españoles, mestizos y mulatos, distinciones que para entonces expresaban tanto las obligaciones cívicas y fiscales como la realidad genética. Para 1803, la Nueva España mantenía lo que se calculaba en 5.3 millones de habitantes, y el exceso registrado de bautismos sobre entierros prometía un rápido aumento demográfico.[32] Pero el censo también reveló una fuerte concentración de asentamientos en el centro de México, dejando las provincias que se extendían desde Zacatecas y San Luis Potosí hasta Texas y California apenas habitadas, en un momento en que rusos y angloamericanos habían llegado a amenazar la seguridad de las fronteras del Norte.

No contentándose con hacer eco a la celebración de la expansión económica, implícita en las estadísticas oficiales, Humboldt citó los memoriales de Abad y Queipo en sus comentarios sobre el indio mexicano y el estado de la agricultura. Así, declaró rotundamente que “México es el país de la desigualdad […] monstruosa desigualdad de derechos y fortunas”. Pese a recientes mejoras, aún sufría todos los efectos nocivos del feudalismo, la intolerancia religiosa, y el atraso cultural del campesinado indio. Se necesitarían más de unas cuantas décadas de reforma para erradicar aquel legado del pasado. Pues aunque Humboldt generosamente invocara las “sabias investigaciones” que Clavijero había hecho del pasado indio, también aceptó la caracterización de Robertson de la entidad política azteca como un “despotismo civil y religioso” y llamó a Moctezuma “el sultán de Tenochtitlan”.[33] También siguió al historiador escocés al pintar la encomienda como una institución feudal que, en forma de gran hacienda, dominaba los campos. Además, la conquista había expuesto al país al fanatismo de los mendicantes que habían enseñado a los indios una religión externa, en que los viejos ídolos habían sido remplazados por imágenes católicas sin ningún verdadero cambio de fe, de modo que los indios contemporáneos dedicaban todos sus exiguos recursos a las fiestas y procesiones religiosas. A todo esto debían añadirse los efectos nocivos del monopolio comercial ejercido por España, y la sistemática discriminación contra los criollos. Como casi todos los otros viajeros, Humboldt notó la mala voluntad que separaba a los españoles europeos de los americanos, comentando que desde 1789 había una tendencia clara de los

criollos a llamarse simplemente “americanos”. Su exclusión de los altos cargos causaba constante irritación y profundo resentimiento.[34]

Fue el estado degradado de los indios mexicanos el que movió a Humboldt a expresar sus más enérgicas reservas acerca de la capacidad de progreso del país. Reproduciendo fielmente la sustancia del memorial de Abad y Queipo de 1799, escrito para el obispo Antonio de San Miguel, Humboldt los describió como una raza de parias, atrapados dentro de sus propias comunidades por razón de sus diversas lenguas, costumbres y tenencia colectiva de la tierra, que eran incapaces de pedir prestado dinero, de poseer tierras o de avanzar de alguna manera. Las Leyes de Indias, destinadas a protegerlos, se habían convertido en sus cadenas. El remedio, ya sugerido por Jovellanos para España, era abolir todas las restricciones puestas a la actividad económica indígena, dividir sus tierras sobre una base individual, y conmutar su tributo por alguna otra forma de impuesto. Unas medidas liberales bien podrían desatar las energías de los campesinos indios. En armonía con estas esperanzas, Humboldt rechazó el prejuicio étnico de Ulloa, afirmando que los indios eran una raza vigorosa, bien formada, que no se embriagaban como había afirmado el viajero español, y que en México no estaban sometidos al trabajo forzado. En realidad, con la abolición de los repartimientos de comercio, efectuada por el establecimiento de las intendencias, el indio mexicano era muy superior a los esclavos de Cuba y de Venezuela respecto de las condiciones de trabajo, y no estaba muy lejos de los siervos de Rusia. A cambio de todo ello, el hecho de que más de la mitad de la población de la Nueva España continuara a tan retrógrado nivel de existencia, hundida en la superstición y la ignorancia, impávida ante los incentivos del lucro o de la libertad, arrojaba graves dudas sobre el futuro del país, especialmente si México se comparaba con los Estados Unidos, donde los esclavos sólo eran una sexta parte de sus habitantes.[35]

La sección más débil del *Ensayo político* trata de la agricultura y de la industria doméstica, áreas de actividad en que la burocracia borbónica sólo había recabado pocas estadísticas. Basándose una vez más en Abad y Queipo, Humboldt condenó las desigualdades de tenencia de la tierra que se habían creado por el surgimiento de los latifundios, haciendas que se mantenían intactas, generación tras generación, por medio del mayorazgo y de la carga de las hipotecas eclesiásticas. Pero aparte de rechazar estas haciendas como visible legado del feudalismo, tuvo notablemente poco que decir acerca de su modo de operación, su fuerza laboral o su ingreso en la economía del mercado. En cambio, se explayó hablando sobre la riqueza del suelo, la distribución de las cosechas y los altos rendimientos obtenidos del trigo y del maíz, que estaban muy por encima de todo lo conocido en Europa. En particular, le impresionó la fertilidad del Bajío, y comparó su paisaje, lleno de campos cultivados y pequeños pueblos, con las llanuras de Lombardía. A este respecto, notó que el aumento de la minería había beneficiado la agricultura de las regiones circundantes, al estimular una demanda de alimentos. Por lo demás criticó el monopolio real del tabaco y observó que, en contra del informe habitual, México poseía una industria manufacturera que producía textiles

de lana en Puebla y de algodón en Querétaro. Pero una breve visita a los obrajes de Querétaro lo dejó horrorizado, tanto por sus primitivas técnicas como por las condiciones carcelarias en que se mantenía a los obreros.[36] En suma, Humboldt dependió mucho de la disponibilidad de una documentación sistemática y, donde no encontró tales fuentes, se vio reducido a las observaciones generales e impresiones personales de cualquier viajero.

El *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* es un texto esencial para todos los estudiosos de la historia de Méxicoy del imperialismo español. Por razón del patrocinio virreinal, Humboldt logró publicar una gran cantidad de información sistemática que de otra manera habría permanecido encerrada en los archivos oficiales durante varias generaciones. Tuvo efectos políticos trascendentes, pues la élite criolla interpretó sus revelaciones como una confirmación de que México era notablemente rico, y a la vez, que estaba maduro para la independencia. En las décadas que siguieron a la independencia, los liberales citaron su crítica del sistema prevaleciente de tenencia de la tierra en apoyo de sus argumentos en pro de la reforma. El que hubiese considerado el estado de los indios como importante obstáculo al progreso del país, ayudaba a colocar tal problema en la agenda política. Así pues, señalar los evidentes méritos del *Ensayo político* no es pasar por alto sus defectos.

Su abundancia de números oculta vastas omisiones. Por ejemplo, ¿dónde está aquella ciudad de México visitada por Gemelli Careri y por Ajofrín, gran capital dominada por más de 50 iglesias, conventos y colegios, recubiertos por altares de churrigueresco esplendor? Casi la única referencia que Humboldt hizo a todo el ciclo de la arquitectura y la cultura barroca que inspiró esos edificios fue una desconcertada y desdeñosa mención del sagrario de la catedral, que él considera edificada al estilo “morisco o gótico”. Y, de mayor importancia, aportó notablemente poco en materia de análisis social: si lo juzgamos por las normas de *La democracia en América* (1835) de Tocqueville, entonces el *Ensayo político* fue una oportunidad perdida. Hasta en la esfera de la actividad económica, Humboldt presentó una descripción esencialmente cameralista, por no conocer, según parece, el modo de razonamiento introducido por Adam Smith, como no sea en forma de un prejuicio en favor del libre comercio. En efecto, el *Ensayo político* no debe juzgarse como si fuese alguna gran obra de síntesis: antes bien, se le debe considerar una gran fuente informativa. A esta luz, Humboldt puede verse como inspirado editor y comentador, que se figura a sí mismo colaborador de las secciones de geología y minería, pero que por lo demás se dedicó esencialmente a compilar y presentar las investigaciones y encuestas colectivas de toda una generación de funcionarios españoles y sabios criollos. Y es precisamente este carácter “representativo” el que mantiene el libro dentro del mercado, el que le da su verdadero valor.

En los años 1836-1839, es decir, cuando se acercaba a sus 70 años, Humboldt publicó una extensa y erudita obra sobre Colón y sobre Américo Vespucio, en que trató de interpretar sus descubrimientos en el marco del desarrollo del conocimiento geográfico. Para entonces, el historiador español Martín Fernández de Navarrete había publicado las cartas y diarios de Colón, documentos que formarían la base de la romántica biografía del gran almirante, hecha por Washington Irving. No contento con parafrasear tales materiales, Humboldt logró localizar el temprano mapa de Juan de la Cosa y demostrar claramente que Américo Vespucio fue poco más que un piloto al servicio de los portugueses. Pese al título de su obra célebre, no era claro que el florentino hubiese apreciado plenamente la importancia del término *Nuevo Mundo,* y probablemente pensó que las tierras que había explorado no eran sino parte de la costa de Asia. Después de demostrar que había sido el cartógrafo alemán Martin Waldseemüller el que había bautizado los nuevos descubrimientos con el nombre de América, Humboldt comentó que el nombre era “un monumento a la injusticia del hombre”. A lo largo de la discusión, reveló un buen conocimiento de los principales cronistas españoles del siglo XVI y rindió homenaje a Joseph de Acosta, expresando su sorpresa “al encontrar a menudo el germen de las más importantes verdades físicas en escritores españoles”.[37]

Reaccionando contra el culto romántico del gran hombre, Humboldt insistió en que todos los grandes avances del conocimiento humano se habían derivado de los esfuerzos colectivos de varias generaciones de sabios y de hombres de ciencia. El papel del gran hombre consistía simplemente en acelerar o animar unos movimientos previos o latentes del espíritu humano. Aunque los vikingos habían llegado, sin duda, al Nuevo Mundo, no habían comprendido ni explotado su hazaña. Sin el perfeccionamiento de instrumentos náuticos y los avances de la astronomía, la cartografía y la navegación, los viajes de Colón habrían sido inimaginables. A su vez, este progreso se derivaba de la preocupación medieval por la ciencia, interés ya manifiesto en las obras de Roger Bacon y de Alberto Magno. A estas “dobles conquistas en el mundo físico y en el mundo intelectual” había que añadir el estímulo del lucro comercial que, a su vez, dependía del carácter avanzado de la economía europea del siglo XV.[38]

En cuanto al propio Colón, Humboldt confesó su fascinación por la enigmática complejidad del hombre que mostraba “este triple carácter de instrucción audacia y paciencia”. Insistió en la formación intelectual del gran descubridor, en su notable capacidad de navegante, en su persistente estudio de los vientos y las corrientes, y en su frecuentemente expresado deslumbramiento ante la majestad de la Naturaleza. Al mismo tiempo, se fijó en la paradoja de que Colón fuese impelido por convicciones milenarias, persuadido de que la Providencia lo había escogido para llevar a cabo la liberación de Jerusalén. Sin embargo, el Almirante también había iniciado el tráfico de esclavos, apoderándose sin escrúpulos de infortunados naturales. Había así una positiva contradicción entre la motivación individual de Colón y los resultados prácticos debidos a sus descubrimientos. El significado de esta paradoja se hacía más profundo si se consideraba que aunque el pensamiento creador había

dado gran ímpetu a la marcha de la civilización, "los mayores movimientos han brotado de la acción que el hombre es capaz de ejercer sobre el mundo físico, el efecto de sus descubrimientos materiales […] el ensanchamiento del dominio del hombre sobre el mundo físico o las fuerzas de la naturaleza, la gloria de Cristóbal Colón y de James Watt […] presenta un problema más complejo que las conquistas puramente intelectuales".[39]

En los últimos decenios de su vida, Humboldt residió en la Corte prusiana, y desde esa posición pronunció un conjunto de conferencias sobre los avances recientes del conocimiento científico, que fue publicado con el ambicioso título de *Cosmos* (1844). Tal era una relación del Universo físico, empezando con las estrellas y los planetas y terminando con la llegada del hombre, a lo que se añadía una revisión de la historia de la ciencia, desde los griegos hasta los descubrimientos recientes. Su propósito no era simplemente exponer las leyes que gobernaban la Naturaleza sino también expresar en términos apropiados la sublime grandeza de su armonía primordial. Rindiendo homenaje a las teorías vitalistas de Goethe sobre la metamorfosis, declaró: "Siempre he deseado discernir los fenómenos físicos en su conexión más vasta, y comprender la Naturaleza en total, animada y movida por fuerzas internas". En su análisis de la humanidad, reiteró la opinión convencional de que todos los avances de la civilización habían ocurrido en la zona templada, pero cuidadosamente rechazó "la sombría suposición de unas razas superiores e inferiores de hombres", citando, a manera de refutación, la noble afirmación de su hermano Wilhelm, sobre "la comunidad de toda la especie humana".[40]

Celebrado en vida como gran hombre de ciencia, gran viajero y héroe romántico, habiendo posado para incontables retratos, Alexander von Humboldt fue saludado por Carl Ritter, geógrafo alemán contemporáneo suyo, como "el redescubridor científico de América". Habiendo llegado al Nuevo Mundo en un momento singularmente propicio, Humboldt mostró toda la voraz energía de un conquistador intelectual, buscando infatigablemente nuevos ámbitos de conocimiento que analizar y dominar. Sin embargo, al nivel de la teoría, adoptó un enfoque notablemente pasivo, casi acrítico ante la masa de datos que recabó. Casi no hizo ningún intento por explicar o por interpretar; evitó toda investigación de las causas de las cosas; dedicó toda su energía a observar, medir, describir y compilar. El *Ensayo político* aún atrae lectores porque ofrece un retrato notablemente vasto de la Nueva España en vísperas de la independencia. Por contraste, *Cosmos* es poco más que una curiosidad académica. Pero gracias a la *Narrativa personal*, Humboldt figura en la lista de aquellos grandes viajeros cuyas hazañas y escritos aún nos deleitan y nos inspiran. Tal vez debamos dejar la última palabra a Charles Darwin, quien no vaciló en afirmar que Humboldt fue "el más grande viajero científico que jamás haya vivido".[41]

XXIV. LA GRAN REBELIÓN

I

EN EL año 1799 apareció en Londres un panfleto, breve pero incendiario, intitulado *Carta dirigida a los españoles americanos* en que, por primera vez, un criollo exhortaba a sus compatriotas a rebelarse contra la Corona española y alcanzar su libertad. Aunque los ministros españoles habían proclamado constantemente la unión y la igualdad de América y de España, todos los beneficios del imperio eran para la Península y sus habitantes. Sin embargo, ¿no había observado Montesquieu, "aquel genio sublime", que de las dos potencias "las Indias son el principal y la España el accesorio"? Así como un hijo, separado de su padre por una gran distancia, tenía el derecho natural de emanciparse de la autoridad paterna, así también los españoles de América tenían derecho a la independencia. "La naturaleza nos ha separado de la España con mares inmensos", y esto por sí solo proclama "nuestra independencia natural". Sea como fuere, la Corona española había gobernado en forma arbitraria y despótica, pasando por alto "los derechos inalienables del hombre y los deberes indispensables de todo gobierno". En siglos pasados, Holanda y Portugal se habían liberado de España, y muy recientemente las colonias inglesas habían luchado con gran denuedo por conquistar su independencia. Era una blasfemia imaginar que el Nuevo Mundo hubiese sido creado para el enriquecimiento de "un corto número de pícaros imbéciles" llegados de España. Había sonado el momento histórico en que los españoles de América debían unirse para liberar al Nuevo Mundo de la tiranía española y crear "una sola grande familia de hermanos", unidos en la busca común de la libertad y la prosperidad.[1]

El autor de este inflamatorio manifiesto fue Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798), jesuita peruano exiliado, quien ya desde 1781 había informado al cónsul británico en Leghom que los criollos estaban dispuestos a romper con España. En los años 1789-1798 residió en Londres, manteniéndose gracias a una pensión del gobierno británico, intentando persuadir al gabinete de Pitt de que enviase una expedición al Pacífico, para apoderarse allí del puerto peruano de Coquimbo, y de este modo dominar, vitalmente, toda la costa de la Nueva Granada hasta Chile. Propuso el envío de una fuerza hasta de 6 000 soldados, encabezados por un príncipe de la casa real, con el propósito de marchar hasta Arequipa, donde habría de proclamarse la independencia de toda la América española. Siempre que se tuviese cuidado

de asegurar a los criollos que el objetivo era la liberación y no la conquista, no había duda de que la expedición sería cálidamente recibida; para la propia Gran Bretaña, había buenas oportunidades comerciales en los mercados coloniales y, si se necesitaba territorio, entonces sería fácil anexarse Puerto Rico.[2]

Con objeto de informar a los ministros acerca del estado de la América española, Viscardo preparó dos extensos memorandos escritos en francés, en que se tomaba trabajos para corregir la errónea impresión creada por las obras de Raynal, Robertson y Ulloa, pues había allí un Imperio populoso y relativamente próspero, la mayoría de cuyos 14 millones de habitantes era vestida por la industria textil doméstica. En realidad, como lo indicaba hasta el *Viaje* de Ulloa, virtualmente cada provincia poseía su propia línea de industria artesanal. En contra de lo que se había dicho, los indios eran una raza laboriosa, que se ocupaba en la agricultura y el tejido. En Perú, las Leyes de Indias, basadas en el magnífico precedente inca, habían asegurado que cada país poseyera tierras suficientes. Como resultado de la reciente expansión del comercio, la prosperidad iba aumentando y de hecho los indios bien podían llegar a rivalizar con los campesinos de Rusia o de Alemania. En cuanto a los criollos, las calumnias de Robertson y Raynal respecto de su carácter se derivaban de los prejuicios de viajeros como Ulloa y Frezier. Y sin embargo los jesuitas italianos, residentes de muchos años en la América del Sur, habían elogiado a los españoles de América por su generosidad, su ánimo y su vigor. No había prueba de que los trópicos socavasen el carácter moral, y, en todo caso, los aires de las altas mesetas de Sudamérica estaban lejos de ser enervantes. Tanto los criollos como el clero eran respetados por los indígenas, pues se esforzaban por defenderlos de la explotación de los odiados chapetones, es decir, los españoles peninsulares. En todo esto, Viscardo criticó a Ulloa por haber difamado a indios y criollos, observando que sus prejuicios eran tanto más peligrosos debido a su reputación en el extranjero. No obstante, era demasiado claro que la “filosofía nunca le hizo olvidar” que era un chapetón.[3]

Pasando revista a los disturbios de 1780, Viscardo observó que habían sido ya precedidos por levantamientos en Cochabamba en 1730 y en Quito en 1764, cuando los mestizos se amotinaron contra los españoles europeos; estos movimientos fueron sofocados gracias a la intervención del clero y de los terratenientes criollos. Aun así, para 1780, muchos criollos estaban tan enfurecidos por las nuevas alcabalas y por el monopolio del tabaco instituidos por los visitadores generales del Perú y de la Nueva Granada, que habían apoyado implícitamente los motines de Arequipa, Socorro y las cercanías de Cuzco. Si Túpac Amaru consiguió el apoyo de los indios por su ataque a los corregidores y sus nefastos repartimientos de comercio, la chispa inicial que encendió este movimiento se había derivado del resentimiento contra los nuevos impuestos. Aunque Viscardo observara que varios aristócratas criollos apoyaron a Túpac Amaru, él mismo mostró poca simpatía por el jefe inca y estimó que a su rebelión se habían debido unas 60 000 muertes. En realidad, estaba más interesado en enumerar las concesiones arrancadas por los rebeldes de la Nueva Granada en las

capitulaciones de Zipaquirá. Tal vez el rasgo más notable de su informe fuera el grado en que coincidió con la crónica de los acontecimientos compilada por Melchor Paz. Mostraba la misma insistencia en que habían sido generales criollos los encargados de suprimir la rebelión. Además, citaba el diálogo final entre Areche y el inca, en que Túpac Amaru acusó al visitador general de ser responsable de todo el derramamiento de sangre y de las vidas perdidas en el Perú. Había aquí, obviamente, una versión que gozaba de gran circulación entre los círculos patriotas.[4]

En efecto, Viscardo atestiguó que el reinado de Carlos III constituía un punto de cambio en las relaciones entre la Corona española y los criollos. En la primera mitad del siglo XVIII, afirmaba, muchos criollos habían sido nombrados obispos y oidores y se habían enorgullecido de su lealtad a España. Pero la arbitraria expulsión de los jesuitas y la igualmente arbitraria fijación de nuevos impuestos habían provocado gran descontento. Ante todo, Viscardo fustigó a José de Gálvez tildándolo de monstruo inhumano, ministro que había tratado de saquear el Nuevo Mundo, quitándole sus riquezas al precio que fuese en vidas humanas. Además, su "manifiesto y general odio a todos los criollos" había hecho que fuesen sistemáticamente excluidos de los altos cargos. En todas las cuestiones había favorecido la represión brutal, y sólo su muerte había salvado a América de nuevas rebeliones. Como estaban las cosas, su sucesor como ministro, Antonio Porlier, había adoptado una política más conciliadora, recompensando la lealtad del obispo Moscoso al nombrarlo arzobispo de Granada. Encontramos aquí un inapreciable testimonio de que la reconquista borbónica de América, iniciada por Carlos III y sus ministros, enajenó a la élite criolla, provocando a la postre su participación en los movimientos de independencia.[5]

Pese a sus proyectos y sus memorandos, Viscardo no consiguió el apoyo británico para una expedición que liberara a la América del Sur, en parte sin duda porque una similar aventura, lanzada en Santo Domingo, sólo había sufrido graves pérdidas. Todo lo que pudo hacer fue continuar subrayando las inmensas oportunidades comerciales que surgirían una vez lograda la independencia, y advertir contra el peligro de una intervención francesa. Condenado a llevar una oscura vida en una metrópoli ajena, Viscardo profundizó en sus lecturas y revisó sus opiniones. En su último memorando, escrito en 1797 y dirigido a "todos los pueblos libres", ahora invocaba a Montesquieu y a Adam Smith para argüir que sin libertad eran imposibles la prosperidad y el progreso. Era el implacable despotismo instituido por Felipe II el que había destruido España y devastado América. El influjo de la plata y el monopolio comercial sólo habían completado el proceso iniciado por el régimen tiránico de los primeros Habsburgo. Además, ni las medidas de los ministros borbónicos ni los proyectos de economistas ministeriales como Ustáriz y Ward habían logrado reanimar la industria española, por lo que Cádiz seguía siendo un simple depósito en que se intercambiaba la plata americana por manufacturas extranjeras. En realidad, la colonia francesa de Santo Domingo casi llegaba a rivalizar con todo el Imperio español en el valor de sus exportaciones. Sin embargo, todos los

viajeros comentaban la fertilidad y las riquezas naturales de la América española. Para explicar este retraso, bastaba leer la *Brevísima relación* de Las Casas en que la trágica despoblación de las Indias quedaba pintada en todo su horror. Una vez más, Raynal y Robertson habían demostrado cómo las colonias fueron sometidas a un gobierno despótico basado en el monopolio comercial y la explotación de los indígenas. En años recientes, se había negado a los criollos toda participación en el gobierno, quedando convertidos sus países así en una vasta prisión por una metrópoli cuyo único interés era el lucro del imperio. Viscardo concluía con una intencionada comparación entre la libertad y prosperidad de los Estados Unidos y la degradación y la pobreza de la América española.[6] En realidad, ¿qué era la monarquía española en América, si no un despotismo oriental, más similar en su gobierno y su espíritu al reino del Gran Turco que a cualquier sociedad libre?

Mientras el memorando de 1797 era una confusa mezcla de estadísticas comerciales, citas de filósofos de la época y sentimiento exaltado, por contraste *La carta dirigida a los españoles americanos* estaba escrita con una fuerza concentrada que no había en sus obras anteriores. ¿Estaba inspirada su lúcida pasión por intimaciones de mortalidad? Sea como fuere, su retórica produjo una impresión inmediata en los contemporáneos criollos, pues un patriota declaró que había leído el manifiesto con "un santo entusiasmo". Por la época de su redacción, Viscardo había desesperado ya del gabinete británico, y poco antes de su muerte confió sus documentos a Rufus King, ministro de los Estados Unidos en Londres, quien a su vez los entregó a Francisco de Miranda, el patriota venezolano. Fue Miranda quien logró la publicación de la *Carta* primero en francés y luego, dos años después, en español. Tales fueron su efecto y su distribución que en 1807 un jurista argentino que estudiaba en Chuquisaca, Mariano Moreno, la leyó y escribió su propia copia. Para entonces, en 1806, Miranda había sacado muchos ejemplares, en su primera expedición a Venezuela, distribuyéndolos como propaganda para la causa de la Independencia. De este modo, la obra de un desconocido exiliado adquirió de pronto una notable influencia sobre la ideología de la revolución hispanoamericana.

El rasgo más notable de la *Carta* era el grado en que Viscardo se basaba en los temas tradicionales del patriotismo criollo para apuntalar su petición de independencia. Aunque ciertamente citó a Montesquieu, hablando de España y de América, mencionó los derechos naturales e hizo eco a Tom Paine en cuanto a la independencia natural conferida por las distancias geográficas, sin embargo su condena de la tiranía española obtuvo fuerza emocional de su reiteración de las quejas criollas que habían empezado a surgir a comienzos del siglo XVII. Aparte de su invocación, absolutamente contemporánea, de los poderes redentores de la libertad política, en su discurso había poco que hubiese parecido nuevo o hubiese desagradado a Salinas, Arzans y Orsúa, y Calancha. Pues decidió dedicar su carta, no a todos los habitantes de América, sino exclusivamente a los criollos, es decir, a la nobleza, los abogados, el clero y su clientela inmediata. Tanto como Rivadeneyra y Ahumada, Viscardo

hablaba en nombre de una clase gobernante a la que se negaba su derecho natural y ancestral: el gobierno de su propia patria. “El Nuevo Mundo es nuestra Patria y su historia es la nuestra”, escribió, puesto que “nuestros padres” la conquistaron a sus propias expensas, por su iniciativa y derramamiento de sangre, y por ello adquirieron derechos superiores a aquellos de que disfrutaban los godos en España. Pero su lealtad a la Corona española los había hecho descuidar los intereses y derechos de sus hijos y descendientes. En esta versión, el criollo figuraba una vez más como el heredero desposeído, sufriendo la discriminación de reyes que nombraban extranjeros, es decir, españoles europeos, para “unos empleos que en rigor nos pertenecen exclusivamente”. Tanto como Salinas, Viscardo combinó esta insistencia en el derecho ancestral con una invocación de Las Casas al hablar de los horrores de la Conquista, las crueldades infligidas a “pueblos enteros, cuyo único delito fue su flaqueza”, con el resultado de que “convierten el resplandor de la más grande conquista en una mancha ignominiosa para el nombre Español”. Además, citaba a Garcilaso, hablando del asesinato del primer Túpac Amaru, por órdenes de Toledo, e insertaba todo el pasaje en que el historiador inca lamentaba que el virrey hubiese ordenado la persecución de los mestizos de Cuzco, que fueron lanzados al exilio o a la condición de mendigos pese a los méritos de sus padres, los conquistadores, y los derechos heredados de sus madres incas. En efecto, tanto la *Brevísima relación* como los *Comentarios reales* quedaban instalados así como textos importantes, antecedentes del primer manifiesto criollo de independencia.[7]

Donde Viscardo superó a sus predecesores fue en su abierta oposición a la monarquía absoluta establecida por los Habsburgo. Mientras en la Edad Media los españoles habían poseído una buena medida de libertad y, ciertamente, de acuerdo con la constitución de Aragón, habían disfrutado del derecho de rebelarse contra un gobierno injusto, con la llegada de Carlos V habían perdido su libertad. La ventaja de esta interpretación de la historia española era que permitía a Viscardo atribuir la explotación de América a la monarquía misma, y no a sus agentes corrompidos. Había sido la Corte la que había aplicado la “tiranía mercantil” del monopolio de Cádiz, obligando a los criollos a comprar artículos europeos a precios burdamente inflados. Por lo demás, Viscardo repitió las habituales quejas en contra de los corregidores, cuyo régimen opresor había sacrificado el bienestar de los indígenas en provecho de “un enjambre de aventureros” de España. En este catálogo de abusos, que culminó en el plan de Carlos III de edificar el poder naval de la monarquía con base en los ingresos de América, Viscardo no hizo ninguna mención explícita a Túpac Amaru, prefiriendo elogiar a los “americanos” de la Nueva Granada por haber obligado a la Corona a aceptar las capitulaciones de Zipaquirá. En efecto, presentó la expulsión de los jesuitas como la prueba más contundente de la tiranía real contemporánea, pues constituía un acto arbitrario de poder que había violado sus derechos naturales a la libertad, la propiedad y la seguridad.[8]

Cuando Viscardo describió los tres siglos de régimen colonial como una historia de “ingratitud, injusticia, servidumbre y desolación”, anunció al mundo que los españoles de

América aspiraban ahora a libertarse de los grilletes del pasado. Al parecer, había poco positivo en su historia. Sin embargo, Viscardo inconscientemente atestiguó la influencia determinante de esa historia cuando reiteró las tradicionales quejas de los patriotas criollos. El que definiera al Nuevo Mundo y no al Perú, como su patria, el que se dirigiera a los criollos y no a todos los habitantes de la América española, el que se remontara a Las Casas y Garcilaso en busca de textos precedentes, y el que guardara silencio acerca de Túpac Amaru, indicó el carácter peculiarmente ambiguo de su empresa ideológica. En contraste con sus equivalentes mexicanos, los patriotas del Perú no habían creado y propagado mitos e imágenes por los cuales pudieran celebrar su patria. Para Viscardo, la historia de su país comenzaba, obviamente, con la Conquista, y no con los incas. ¿Sería porque estaba tan arraigado en la tradición del patriotismo criollo, por lo que fue incapaz de asimilar la Ilustración, como no fuese del modo más superficial? La que mereció todos sus elogios fue la Revolución estadunidense, y no la francesa. Y su mentor fue Montesquieu, no Rousseau. Aun así, no era fácil para él reconciliar los intereses de una élite social con los derechos universales de la humanidad. De hecho, el ímpetu verdadero con que se dedicó a la conspiración y la propaganda brotó de su indignación ante las violentas medidas del despotismo ilustrado que caracterizaron al régimen de Carlos III. Al mismo tiempo, su disposición de oponerse a la Corona obviamente se debió al desplome de la doctrina providencial que en un tiempo había definido a la monarquía católica como principal baluarte de la Iglesia. Si el rey de España ya no gozaba de un mandato del cielo, entonces ¿en qué fundamento se apoyaba su autoridad en el Nuevo Mundo? De hecho, el rechazo de la Corona por Viscardo se debía tanto a la silente erosión de los valores políticos y culturales en un tiempo difundidos por el catolicismo postridentino como a la directa influencia de la Ilustración.

II

EN 1808, Napoleón Bonaparte obligó a Carlos IV y a su recién proclamado heredero, Fernando VII, a renunciar a sus pretensiones dinásticas al trono, e instaló a su propio hermano José como rey de España. Con el pretexto de una invasión conjunta de Portugal, tropas francesas ya habían entrado en la Península y se encontraban dispuestas a imponer el golpe de Estado por la fuerza armada. Varios ministros y altos funcionarios dieron la bienvenida al nuevo rey, considerando que ofrecía una oportunidad de imponer unas reformas, ya necesarias desde tiempo atrás. Pero toda esperanza de un cambio pacífico de dinastía fue disipada súbitamente cuando campesinos y lugareños se unieron en un motín popular para atacar a los franceses y perseguir a sus colaboradores. Funcionarios e hidalgos lugareños, que de otro modo habrían favorecido el acomodo con los invasores, se apresuraron a participar en la insurrección y pronto establecieron juntas en todas las principales ciudades y provincias. En

algunos distritos, el clero predicó una santa guerra de resistencia. Poco después del golpe se estableció en Aranjuez una Junta Central, bajo la presidencia del anciano conde de Floridablanca, ex primer ministro de Carlos III. Pero ni el ejército regular ni las milicias reclutadas por las juntas locales pudieron enfrentarse a las tropas francesas, que en 1810 ya habían ocupado casi todas las ciudades de la Península. La Junta Central huyó a Sevilla, para ser ahí súbitamente disuelta y remplazada por una Regencia que luego se trasladó a Cádiz, ciudad inexpugnable por tierra y protegida desde el mar por la flota británica.

La abdicación de la dinastía borbona provocó una crisis constitucional que escindió la monarquía española. Al llegar a América noticias de la invasión francesa, la élite criolla confirmó su lealtad a Fernando VII. Pero cuando fue evidente que España había caído en la anarquía, pronto se hicieron demandas de que las juntas se establecieran en cada provincia importante del Imperio americano. En 1810, las juntas criollas expulsaron a las autoridades coloniales de Buenos Aires, Caracas, Bogotá y Santiago de Chile. Sólo Lima y la ciudad de México permanecieron leales a España, aunque más por temor a una insurrección popular que por amor al pueblo español. De hecho, un gobierno refugiado, que dependía para su seguridad de la alianza con los ingleses, aún trataba de ejercer la autoridad sobre todo el Imperio americano. Para restaurar cierta apariencia de legitimidad del gobierno, en 1810 la Regencia convino en convocar a unas Cortes generales, a las que asistirían diputados de España y de América.

En las deliberaciones de la Junta Central, había sido Gaspar Melchor de Jovellanos, el ex ministro de Justicia, el que había argüido más convincentemente que la única solución a la crisis constitucional era la convocatoria a unas Cortes generales. Confinado durante ocho años en Mallorca por órdenes de Manuel de Godoy, el tristemente célebre primer ministro de Carlos IV, Jovellanos había rechazado la oferta del rey José de un puesto de gabinete, optando en cambio por servir a la Junta Central. Para guiar a su país entre los escollos de la política, buscó el precedente histórico del ejemplo británico. Su propio estudio preliminar de la legislación medieval había sido profundizado y amplificado por su paisano y protegido, el asturiano Francisco Martínez Marina (1754-1833), quien en 1806 completó un célebre "ensayo crítico-histórico" destinado a introducir una nueva edición de las Leyes de Partida. Una vez más, los visigodos eran elogiados por su "gobierno monárquico templado, mixto de aristocracia y democracia", en que las medidas de la Corona necesitaban el asentamiento de la asamblea de nobles y prelados. Ante todo, fue Alfonso el Sabio, rey de Castilla, del siglo XIII, quien creó la Constitución medieval, convocando a las Cortes no sólo a la nobleza y a los prelados sino también a los representantes de las ciudades.[9] Aquí, pues, estaban los elementos de una antigua Constitución que Jovellanos esperaba restaurar. Al mismo tiempo, en 1809-1810, sostuvo correspondencia con lord Holland, miembro del partido *Whigy* sobrino de su dirigente, Charles Henry Fox, quien le recomendó leer los *Commentaries on the Laws of England*, de Blackstone (1765-1769), pues allí encontraría "un muy sabio y no muy francés

modo de enfrentarse a las cuestiones de libertad y constitución". En opinión de Holland, lo que España necesitaba era "el establecimiento de la libertad, sin quebrantar los fundamentos de la jerarquía", proposición a la cual el estadista español asintió vigorosamente. A juzgar por sus argumentos, Jovellanos ya había leído las *Reflections on the French Revolution*, de Edmund Burke, en que el irlandés había condenado los principios abstractos y las constituciones de papel de los teóricos republicanos, invocando por contraste la prescripción histórica y la experiencia práctica de la política.[10] Ciertamente, la influencia de Montesquieu y de Burke se transparenta en la afirmación de Jovellanos de que "desconfío mucho de las teorías políticas y más de las abstractas. Creo que cada nación tiene su carácter: que éste es el resultado de sus antiguas instituciones". En lugar de una Constitución, Jovellanos favorecía una reforma cautelosa, fijándose en cambio en la necesidad de mejorar la educación pública y de asegurar "el derecho de juntarse y hablar", que serviría para disipar errores y promover mejoras.[11] Se apelaba aquí a la influencia prescriptiva y determinante de las instituciones existentes, y a las fuerzas no menos poderosas de la educación y la libertad de palabra. Era necesario empezar por cambiar a la gente y, sólo entonces, modificar sus leyes y su gobierno: hacerlo de otra manera sería imponer una nueva forma de gobierno a un pueblo cuyo carácter había sido forjado por leyes previas y que, por tanto, aún requería estas leyes. En efecto, Jovellanos reiteró el principio de Montesquieu, de que las leyes deben reflejar el carácter, el clima y la historia de un pueblo y por tanto deben variar de un país a otro: lo opuesto de la convicción de Rousseau de que los gobiernos por medio de leyes sabias deben esforzarse por modificar y mejorar el carácter y la moral del pueblo. Estaba implícito aquí el contraste entre la Constitución parlamentaria, aristocrática, de la Gran Bretaña y la democracia radical de la Revolución francesa.

En 1810, la Junta Central fue súbitamente disuelta y remplazada por la Regencia, una confusa y arbitraria toma del poder, que dejó a Jovellanos expuesto a persecuciones. Escapando a Asturias, viejo y enfermo, redactó su última obra, una larga defensa de su credo político. Tras observar que había rechazado impresionantes ofertas de altos cargos de sus diversos amigos que se habían unido al rey José, afirmó que había vuelto a la vida pública animado solamente por "el ardiente amor que profeso a mi patria". Si había hecho campaña por la convocatoria de unas Cortes ello era porque deseaba "restablecer y mejorar nuestra Constitución, violada y destruida por el despotismo y el tiempo". Durante 300 años, España había sido gobernada por "reyes extranjeros" que, comenzando con Carlos V, habían olvidado convocar las Cortes de los tres estados y habían impuesto un "despotismo sobre la nación". Remediar tan viejos males no era tarea fácil, y había que evitar toda medida precipitada. De hecho, Jovellanos negó que unas Cortes recién reunidas tuviesen el poder de modificar "la esencia de nuestra antigua Constitución"; todo lo que podía hacerse era moderar la prerrogativa real y asegurar la "libertad civil y política de los ciudadanos". Intentar algún cambio más general equivaldría a exponer al país a los peligros opuestos pero secuenciales de

la democracia y el despotismo.[12] No contento con tan negativas propuestas, Jovellanos afirmó entonces que era esencial establecer un “gobierno mixto” en que quedara asegurada la independencia respectiva del Ejecutivo, de la judicatura y de la legislatura, y en que la asamblea legislativa estaría dividida en dos cámaras. A este respecto, la Gran Bretaña y los Estados Unidos eran los grandes exponentes de la “balanza política”, principio desconocido en el mundo antiguo, que permitía a los gobiernos modernos incorporar los variados intereses de la monarquía, la aristocracia y la democracia dentro de un mismo marco constitucional. Siendo noble él mismo, Jovellanos decía que España debía resucitar la práctica medieval y dividir las Cortes en dos cámaras, compuesta la primera por los representantes elegidos por el pueblo y reclutar la segunda exclusivamente entre la nobleza y el alto clero. Los derechos de voto se basarían en “calidades de propiedad, estado y doctrina”, impidiendo así una democracia abierta.[13]

A los jóvenes liberales que dominaban las Cortes de Cádiz, las propuestas de Jovellanos les parecieron las fantasías de un anticuario; un diputado observó que “la razón y no los ejemplos sacados de los viejos pergaminos, debe ser la maestra de los españoles”. No había ningún deseo de permitir que el clero o la nobleza tuviesen una voz preferente en la asamblea nacional. Y menos aún había admiración a la Gran Bretaña.[14] ¿Para qué hojear viejos libros de derecho o estudiar la práctica inglesa, cuando del otro lado de la frontera existía un ejemplo perfectamente aplicable? Si dramaturgos y poetas españoles observaban servilmente las reglas neoclásicas propuestas por sus maestros franceses, ¿por qué no habían de apropiarse los políticos españoles de las lecciones constitucionales de la Convención? No que se inclinaran a adoptar medidas jacobinas, pues estaban demasiado conscientes de la tendencia conservadora de la sociedad española. Pero el resultado de sus deliberaciones no fue demasiado espectacular. La sonora declaración de que la “soberanía reside esencialmente en la nación” fue acompañada por la afirmación de que “la potestad de hacer ejecutar las leyes reside exclusivamente en el rey”. Pero el monarca era despojado de todo derecho de veto o de oponerse a las medidas aprobadas por unas Cortes que consistieran en una sola cámara de elección popular. No menos problemática era la rotunda afirmación de que “la Nación española es la reunión de todos los Españoles de ambos hemisferios”, definición que expresamente excluía a todo el que fuese de ascendencia africana. Por lo demás, el texto omitía toda declaración de los derechos del hombre y sostenía que “la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica romana, única verdadera”.[15]

En sus cartas a lord Holland, Jovellanos lamentó que los jóvenes diputados estuviesen tan influidos por la lectura de Rousseau, de Mably y de Locke, que habían socavado fatalmente el poder de la Corona. Reconoció abiertamente que “mi deseo era preparar por medio de nuestro plan una Constitución modelada por la Inglesa, y mejorada en cuanto se pudiese nuestra antigua Constitución”. Como estaban las cosas, “la antigua Constitución” había sido destruida por la inoportuna e innecesaria declaración de soberanía del pueblo. Para entonces,

Jovellanos estaba enfermo, cerca de la muerte.[16] Pero sus presentimientos quedaron más que justificados, pues la Constitución de 1812 resultó inaceptable para una poderosa facción dentro de la jerarquía española, que pronto llamaría a Fernando VII a restaurar la monarquía absoluta. Las realidades de la sociedad española aún eran adversas a los proyectos liberales. Por otra parte, la defensa de los derechos nobiliarios hecha por Jovellanos provocó burlas hasta entre sus propios discípulos. Martínez Marina definió la nobleza hereditaria como "esta clase enemiga del pueblo, esta plaga de orden social". Tampoco imaginó que pudiesen restaurarse las viejas formas de gobierno después de un interregno de tres siglos: al emprender la investigación histórica aspiraba simplemente a mostrar que "en estos escombros y vestigios del antiguo edificio político podrá la nación conocer lo que fue y lo que debe ser".[17] Otro protegido suyo escribiría después que el estadista asturiano "se había permitido unos celos profundos de todo lo que fuera popular […] a un apasionado apego a los privilegios de la sangre une una veneración supersticiosa de todo tipo de formas externas […] Deseaba restaurar las Cortes; pero más como una pieza de anticuario, en todo el atuendo del siglo XV, que como un efectivo depósito del poder".[18]

III

En los años 1810-1814 apareció en Londres una publicación mensual intitulada *El Español*, dirigida por José María Blanco y Crespo, más conocido por su nombre inglés de Joseph Blanco White (1775-1841), originario de Sevilla, quien había trabajado con Jovellanos en 1809, haciendo investigaciones a los precedentes medievales de las Cortes y ayudando a Manuel Quintana a publicar el *Seminario Patriótico*. Los objetivos declarados de *El Español* eran ayudar a las Cortes a redactar una Constitución moderada y, de mayor importancia, efectuar una reconciliación entre las juntas insurgentes de América y de España. Los motivos del director eran impecables: "Yo sé que las colonias españolas han sido cruelmente tratadas por la madre patria, y ardientemente deseo verlas legislar por sí mismas". Por ambas razones, propugnó unas soluciones liberales moderadas, lo que en la jerga inglesa contemporánea se habría definido como medidas *Whig*. Como más adelante afirmaría: "No soy ni lo que llamáis un *Tory* ni un fanático […] detesto el espíritu nivelador […]" Con este fin, imprimió la última obra de Jovellanos sobre reforma constitucional; profundizó en las instituciones medievales de Aragón, recomendó leer a Jeremy Bentham sobre la práctica parlamentaria; sobre la cuestión americana, presentó el memorial de Moreno y la representación de los diputados americanos a las Cortes, y aceptó dos extensas cartas de fray Servando Teresa de Mier, mexicano en el exilio.[19] Además, ofreció un comentario crítico sobre el curso de la rebelión americana, basándose en datos procurados de fuentes insurgentes y británicas. *El Español*, única publicación de su índole, tuvo una influencia inmensa, pues sus artículos fueron reproducidos

en la prensa insurgente, y pueden observarse ecos de sus doctrinas en los argumentos de Simón Bolívar y de fray Servando. Si la revista alcanzó tal importancia fue porque, en parte, era poderosamente apoyada por el Foreign Office, que compraba 100 ejemplares y alentaba a las firmas británicas que comerciaban con la América española a llevarse otras 500 para su distribución. Tanto la simpatía mostrada a la causa patriota como la dependencia del patrocinio inglés provocaron un amargo resentimiento en España, donde la publicación siempre fue prohibida; levantándose en las Cortes, un diputado afirmó: "reconozco en *El Español* un enemigo de mi patria, peor que Napoleón".[20]

Siguiendo los consejos de lord Holland y de su amigo, John Allen, Blanco White pudo jactarse abiertamente: "En medio de la nación más célebre en conocimientos de política, tengo la fortuna de oír a los hombres más sabios y de más experiencia en esta ciencia difícil, que no se puede aprender bien, sino en la práctica […] El taller de la libertad está abierto en Inglaterra a los ojos de todo el mundo". El que en un tiempo fuese partidario de la soberanía del pueblo, citaba ahora a Bentham hablando de procedimientos parlamentarios, y hacía eco a la insistencia de Burke en la supremacía de la experiencia práctica sobre la teoría abstracta. Rotundamente criticó a los jacobinos por sus principios metafísicos de la libertad e igualdad, que habían resuelto el medio por el cual demagogos sin escrúpulos habían llegado al poder, tan sólo para precipitar una caída en la anarquía que no tenía otro remedio que el despotismo militar. La abstracta libertad universal propugnada por Rousseau no debía confundirse con la libertad que se derivaba de las leyes de países en particular y la configuración de sus sociedades respectivas. "La libertad política es una cosa en un país, y otra en otro. La de Atenas era un capricho; la de Esparta, una esclavitud, y la de Roma, una viva guerra." Dado que la distribución y el equilibrio de la propiedad y la moral diferían de un país a otro, así también debían variar las Constituciones, siendo sus leyes y gobierno un reflejo del estado de la sociedad. La igualdad absoluta era una quimera: "La sociedad civil es como una asociación en que los individuos según los caudales con que entran, tienen más o menos lotes o acciones". Ante todo, los derechos y la libertad del individuo dependían de la existencia previa de la sociedad y de las leyes que su gobierno aplicaba. Con tales principios en mano, Blanco White condenó a las Cortes por no considerar una legislatura de dos Cámaras y su enunciación de la doctrina de la soberanía popular. En efecto, las Cortes habían producido un libro, documento que demostraba su dominio de la teoría política pero que no tenía ninguna relación con las realidades políticas de la sociedad española.[21] Cuando Fernando VII llevó a su fin todo el experimento en 1814, anunciando un retorno a la monarquía absoluta, Blanco White encontró una triste confirmación de sus peores temores.



Joseph Blanco White

Respecto de América, Blanco White arguyó que las Cortes debían reconocer la autoridad

de las juntas insurgentes que habían surgido en 1810. Estos cuerpos habían asumido el poder en nombre de Fernando VII y no habían roto sus relaciones con España. Para evitar que optaran directamente por la independencia, decisión que entrañaría guerra civil y derramamiento de sangre, era necesario que España hiciese concesiones. Habría que suprimir a todos los virreyes y gobernadores, permitiendo a las provincias elegir sus propias juntas. Al mismo tiempo, era necesario invitar delegados de estas juntas para que asistieran a las Cortes, de modo que los americanos tuviesen una representación igual, en marcado contraste con la situación actual, en que los 53 diputados del Nuevo Mundo se enfrentaban a 158 españoles peninsulares. Para completar estas propuestas iniciales, Blanco White recomendaba que se levantaran todas las restricciones comerciales, de modo que los navíos extranjeros pudieran gozar, en adelante, de libre acceso a los puertos de la América española.[22] Oponiéndose a todas las iniciativas que favorecían la reconciliación, Blanco White discernió dos grandes partidos. El primero era "el partido mercantil de Cádiz", cuyos ingresos dependían de la conservación del monopolio español del comercio con el imperio de América. Estando las Cortes reunidas en su ciudad, estos hombres lograban influir sobre muchos diputados, especialmente porque eran ayudados por sus colegas, mercaderes de México, que aún contaban con suficientes fondos para financiar su campaña. De no menor importancia, la facción liberal dominante se mostraba renuente a aplicar sus principios a América, temerosa de que cualquier concesión pudiese disminuir el poder de su país; Blanco White describiría después a estos diputados como "el partido patriota español, francés en sus conceptos, castellano en la vieja estampa de su política, y ambos mantenían unos violentos celos de Inglaterra, y consideraban las colonias americanas como su propiedad".[23] Mientras el discípulo de Burke proponía la reconciliación, los seguidores de Rousseau aspiraban a mantener la unidad imperial de su monarquía.

Si el debate sobre el libre comercio seguía unas predecibles líneas de interés económico, en cambio la controversia por los derechos del voto volvió a abrir viejas heridas. Al principio los diputados peninsulares propusieron limitar el voto en el Nuevo Mundo a los españoles de América, privando así a la abrumadora mayoría de la población de toda participación en política. Tras un vehemente debate, se convino en que los indios debían tener voto, pues siempre habían contado como súbditos libres de la Corona. Pero las Cortes limitaron entonces el número de escaños disponibles para el Nuevo Mundo, de modo que las zonas electorales americanas tuviesen un mayor número de habitantes que sus equivalentes, asegurando así que los diputados de la Península dominaran la asamblea. La medida que más provocó la indignación de los criollos fue, sin embargo, la exclusión de todas las personas de ascendencia africana o parcialmente africana de la lista electoral: de esta manera, el estigma de la esclavitud quedaba irrevocable. Para ayudar a los delegados americanos en sus protestas contra esta injusta ley, Blanco White imprimió una larga disertación sobre las facultades intelectuales de los negros, escrita por William Wilberforce, primer autor de la abolición del

tráfico de esclavos en el Imperio británico.[24] En efecto, la falta de voto de todos los negros y mulatos entrañaba la perpetuación de la jerarquía colonial de castas, pues habría que conservar los registros, con propósitos de voto.

Inicialmente, Blanco White elogió a la junta de Caracas por su moderación, observando: "Si hubiéramos visto empezar aquella revolución proclamando principios exagerados de libertad, teorías impracticables de igualdad como la de la Revolución francesa, desconfiaríamos de las rectas intenciones de los promovedores, y creeríamos que el movimiento era efecto de un partido". Después, atacó acremente la declaración de la independencia venezolana, emitida en 1811. Cuando la junta procedió entonces a redactar una Constitución federalista, basada en el precedente de los EstadosUnidos, añadiendo la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, él condenó estas medidas, por considerarlas precipitadas y mal aconsejadas, que exponían su país a "el golfo borrascoso de la democracia". Era notable el contraste entre los elevados sentimientos y la realidad social, pues los indios y las castas carecían a la vez de propiedad y de educación: requisitos indispensables del auténtico ciudadano.[25]

Cuando esta llamada "República Boba" fue derrocada por una reacción monarquista popular, él comentó el absurdo de adoptar un sistema federal que debilitara al gobierno central y observó que, pesea sus principios liberales, los insurgentes habían perseguido a sus adversarios. Los peores temores de Blanco White se realizaron en la Nueva España donde, tras presentar una larga descripción de la insurgencia encabezada por Miguel Hidalgo, declaró que ésta era "una revolución intestina en que los hijos pelean contra sus padres, la gente de color contra los blancos, el necesitado y el perdido contra el pudiente". Tal era la amenaza de anarquía y destrucción de la propiedad, que ahora unía a los criollos con la Corona: la única solución duradera sería establecer una junta representativa, alentando así a aquellos elementos de la sociedad colonial que auténticamente deseaban conservar la unión con España.[26] Pero, al pasar los años, se desvaneció el entusiasmo de Blanco White por la causa americana, pues concluyó que: "todos claman libertad: mas el eco de esta voz en los corazones es poder, riqueza, mando". Su conocimiento de españoles americanos en Londres y otras partes lo hizo juzgar que eran "naturalmente despiertos e inteligentes, pero en general carecen de principios morales y de firmeza de carácter […] la falta característica de todas las clases es un habitual desprecio a la obligación moral".[27]

A primera vista, la intervención de Blanco White en el mundo de la política de independencia parece una aberración, resultado accidental de su exilio en Londres, pues el principal curso de su vida estuvo dominado por una búsqueda de la certidumbre religiosa que lo llevó a abandonar una confortable canonjía en la catedral de Sevilla, por una difícil subsistencia en Inglaterra. Nacido español, aunque en parte de ascendencia irlandesa, ordenado sacerdote católico, progresivamente renunció a su vocación, a su fe y a su nacionalidad. En años posteriores escribiría amargamente: "Nunca me sentí orgulloso de ser

español, pues como español me sentí mentalmente degradado, condenado a inclinarme ante el más cercano cura y lego, que podía consignarme cualquier día a las cárceles de la Inquisición”. Jansenista en un tiempo, y después jacobino, en Inglaterra se volvió *Whig* y luego anglicano, graduándose del mundanal brillo de la casa de lord Holland a la reclusión clerical del Oriel College, en Oxford. Amigo del arzobispo anglicano de Dublín, quien lo hizo su capellán, una vez más renunció a su fe cristiana y terminó sus días como unitarianista en Liverpool. Pese a su larga permanencia en Inglaterra, nunca se sintió allí a sus anchas, pues el clima le producía resfriados, la rígida formalidad de los modales ingleses lo entristecía y la general aversión a discutir irritaba su inquieto intelecto. Sin embargo, le resultaba doloroso escribir en español, ya que “en similares ocasiones me siento desconcertado en cuanto a mi propia identidad, y he de despertar por decirlo así, de un sueño melancólico, y asegurarme de que no estoy, una vez más, en el país de mi amor y de mi aversión […]”[28]

Considerado desde la posición de finales del siglo XIX puede verse que la atormentada búsqueda de Blanco White expresaba en forma extrema las dudas religiosas de muchos intelectuales hispánicos de su época. Tras los problemas de gobierno y Constitución asomaba una crisis de fe religiosa y de identidad nacional. En sus *Cartas de España* (1820), Blanco White confesó libremente que se había visto tentado a dar la bienvenida a José Bonaparte, a quien “muchos de los españoles más ilustrados y probos se han apegado”, pues el rey francés suprimió la Inquisición, prohibió los excesos de la religión popular y suprimió las órdenes religiosas, confiscando sus propiedades. Por contraste, la causa de los patriotas cobró fuerzas de la prédica de los clérigos, pues un visitante inglés observó que “los sacerdotes encabezados por un obispo y varios dignatarios de la Iglesia han establecido una especie de cruzada en Extremadura contra los franceses. Los iniciados llevan una cruz sobre el pecho, como las que se llevaban en las Guerras Santas y contra los infieles”. Blanco White confesó que “no puede ver perspectivas de libertad tras la nube de sacerdotes que por doquier se ponen al frente de nuestros patriotas”.[29] La fisura que se abrió entre las bandas guerrilleras que luchaban por la independencia de España y los jóvenes liberales que debatían asuntos constitucionales en Cádiz no era fácil de colmar.

Ante todo, Blanco White detestaba la cultura religiosa del catolicismo postridentino que, pese a los avances de la Ilustración y del jansenismo, seguía dominando la sociedad española. Era la práctica de la confesión, la flagelación pública en las procesiones religiosas, la veneración popular de la imágenes, la prédica excesivamente entusiasta de los mendicantes, las fútiles disputas del escolasticismo, el tedio de la meditación sistemática, el bárbaro confinamiento de las monjas y el celibato del clero: en suma, casi toda la configuración de la práctica religiosa en España se había ganado su condenación. España era una sociedad decadente que aún vivía del agotado capital de épocas anteriores que, hasta que se liberara de la influencia de la Iglesia, nunca volvería a producir grandes hombres. Tentado en un momento por el ateísmo, Blanco White acabó sus días como deísta. En sus últimos y desolados años en

Liverpool, se persuadió de que la religión organizada en toda su multitud de formas y credos constituía el principal obstáculo para la búsqueda de la verdad, bloqueando a la humanidad todo verdadero acceso a la Deidad, pues la religión se basaba en la autoridad y la imaginación, en tanto que el hombre debía dejarse guiar por su razón. “Considero que la Facultad Imaginativa —esa facultad que envuelve de materia toda idea— es el archienemigo de los auténticos goces espirituales. Limpiad de ídolos el santuario interno si queréis que la Deidad se asiente en él.” Hacia el fin de su vida, aprendió alemán y leyó a Fichte y a otros filósofos, e hizo eco a su vocabulario al declarar que “sólo la Razón, como Idealidad, penetra en la región de la Infinitud y nos conduce a lo que es Necesario y Universal”.[30]

A la luz de tales principios, no debe sorprendernos ver que, aunque Blanco White promovió activamente la difusión del romanticismo en el mundo hispánico, no comprendió su verdadero significado. En *Variedades o mensajero de Londres* (1823-1825), revista docta que dirigía para Rudolph Ackerman, ofreció traducciones de Shakespeare y de sir Walter Scott, hizo crítica de libros sobre la España islámica y elogió a Cervantes y El Cid.[31] Pese a este ensanchamiento de perspectiva, insistió en que los antiguos griegos y romanos habían descubierto los cánones universales e invariables de la belleza natural y del estilo literario. No que se dejara impresionar por el verso neoclásico contemporáneo en español, pues imitó la escuela francesa y careció por completo de la profundidad de la poesía inglesa. En otra parte, se sorprendió de que el dramaturgo y poeta más importante del momento, Francisco Martínez de la Rosa, aún defendiera las unidades aristotélicas de la composición teatral, citando las obras de Corneille como modelo para el siglo XIX. Pero, aunque Blanco White expresara su admiración por las novelas de Walter Scott, condenó el mal gusto de los dramaturgos isabelinos, objetando su redundante verborrea y sus opiniones comunes y vulgares. No cuestionó la excelencia de Shakespeare, pero sugirió que sería mejor leer sus obras en privado, en lugar de asistir al teatro, institución que más valía dejar al populacho.[32] En suma, no comprendió la exaltación de la imaginación por los románticos, como la facultad más creadora de la humanidad, y fielmente hizo eco a los principios neoclásicos que en su juventud habían servido para liberar a España de los restos marchitos de la extravagancia churrigueresca.

Hacia el fin de su vida, Blanco White escribió una parábola, de aplicación obviamente personal, acerca de un joven sacerdote a quien se concedía una visión de la Verdad, en que era advertido de que, mientras casi todos los hombres olvidan o cubren su espejo de la verdad, él estaba destinado a pulir de tal modo su propio espejo que parecería negro, haciendo que otros hombres lo expulsasen como paria. “Ser liberal en España —escribió el ensayista Mariano José de Larra— es ser un emigrante potencial.”[33] En efecto, Blanco White sólo sería el precursor de una diáspora intelectual, que sufriría radicalmente el destino común, fuese de enajenación interna o de exilio público. ¿Será por esta razón por la que Marcelino Menéndez y Pelayo empleó todos los recursos retóricos de su prosa conminatoria, para pintar tan candente

retrato del hombre? El gran crítico concluyó su historia de la heterodoxia española con una apasionada defensa del fundamento católico de su patria: “España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuña de San Ignacio —ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra”. Pero ésa era la España que Blanco White había rechazado.[34] Así como James Joyce en Dublín decidió declarar: “No serviré”, rechazando la lealtad a la Iglesia y a la patria. Sin embargo, en contraste con el artista irlandés, los largos y a menudo silenciosos años de su exilio no produjeron ninguna gran obra que justificara su sacrificio. En cambio, se despojó de todas las consolaciones ofrecidas por la religión organizada, llegando al punto en que la plegaria verbal le pareció una barrera en su búsqueda de la verdad. No obstante, hacia el fin de sus días, siguió persuadido de que Dios moraba en su alma, comunicándose con él mediante el oráculo de la conciencia. Murió convencido de que “toda mi existencia con su impotencia, su miseria, su angustia, su aspiración es una plegaria”. Cuando su amigo John Henry Newman leyó sus diarios y su autobiografía, póstumamente publicados, quedó asombrado ante la desolación espiritual de los últimos años y concluyó que tal era el precio pagado por depender en exceso de los poderes de la razón individual.[35] Pero cuando él mismo llegó a abandonar la Iglesia anglicana, aunque en favor del catolicismo, exiliándose así de la corriente exuberante de la Inglaterra victoriana, ¿no fue también influido por la renuncia de Blanco White a todos los apegos terrenales?

IV

En el ajetreado puerto de Buenos Aires, capital desde 1776 del virreinato de La Plata, vasta zona que abarcaba los territorios de lo que hoy son Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia, fue el interés económico, y no la angustia metafísica, lo que impulsó a los hombres a buscar su independencia, pues la alianza de España con Francia, impuesta después de su derrota en la guerra de 1793-1795, había provocado el bloqueo naval británico que logró destruir los nexos comerciales que había entre América y los puertos españoles. La exportación de cueros del Río de la Plata sufrió, en consecuencia. Además, en 1806, llegaron dos sucesivas expediciones británicas, con orden de ocupar los puertos de Buenos Aires y de Montevideo, estableciendo así las bases para un gobierno colonial. En esta coyuntura, el virrey huyó al interior, por lo que la tarea de rodear y derrotar a los invasores recayó en la milicia local, encabezada por terratenientes criollos. Aunque después Fernando VII sería aclamado como rey, pronto surgieron dudas acerca de la soberanía y de los derechos de los funcionarios coloniales para seguir ejerciendo el poder. Hasta los textos constitucionales más conservadores habían reconocido que si una dinastía abdicaba, entonces la soberanía recaía en el pueblo, su fuente original. Para acallar las demandas criollas de establecimiento de una junta local, los ricos comerciantes peninsulares que dominaban el cabildo y el gremio

mercantil proyectaron un golpe de Estado; pero fueron descubiertos y encarcelados. En mayo de 1810, se reunió abiertamente el concejo de la ciudad, habiendo asistido 251 individuos; se repitieron y aceptaron los argumentos respecto de la devolución de la soberanía al pueblo, una vez que había caído el gobierno legítimo. El virrey fue depuesto y remplazado por una junta patriótica; la fuerza armada de la milicia constituiría el principal instrumento de la toma de poder por los criollos. Sin embargo, no se proclamó la independencia pues la junta ostensiblemente gobernaba en nombre de Fernando VII.[36] Tal vez lo más notable de estos procedimientos fue la toma de la autoridad, por la junta, sobre los vastos territorios del virreinato. Se enviaron fuerzas expedicionarias al interior, a exigir obediencia, y toda oposición al punto fue condenada como traición.

El interés económico que motivó las quejas de los criollos recibió elocuente expresión de Mariano Moreno (1779-1811), secretario de la primera junta. En un memorial dirigido a la Junta Central en 1809, pidió que el Río de la Plata se abriera a los barcos extranjeros, acabando así con el monopolio comercial de España. Categóricamente denunció a los comerciantes peninsulares de Cádiz y de Buenos Aires por tratar de mantener su monopolio, dispuestos a sacrificar los intereses locales en busca del lucro personal. Además, los bloqueos navales británicos de 1796-1802 y de 1804-1808 ya habían destruido gran parte de los barcos españoles, de modo que en realidad el país dependía de importaciones de contrabando, generalmente de manufactura británica. Aun así, los terratenientes, “la parte más útil de la sociedad, la más noble, la más distinguida”, habían sufrido grandemente por la interrupción del comercio; sus cueros se pudrían en enormes montones en el puerto, y el contrabando sólo ofrecía cierto alivio. La verdadera riqueza de la provincia se encontraba en los campos, pero ¿cómo asegurar su progreso y prosperidad si España conservaba su monopolio? La Junta Central había declarado recientemente que las provincias de América no eran colonias sino que constituían una parte integral de la monarquía.[37] Siendo así entonces, ¿por qué se negaba en los puertos de América el acceso a las naves extranjeras que entraban en todos los principales puertos de la Península?

Tan impresionado quedó Moreno, siendo estudiante en Chuquisaca, por la *Carta a los americanos* de Viscardo, que le sacó una copia personal, y después pasaría a textos más radicales. Una vez en el poder, en Buenos Aires, logró la publicación de *El contrato social*, incluyendo un prólogo elogioso en que saludaba al filósofo ginebrino por disipar las nieblas del despotismo mediante su lúcida exposición de los “derechos de los pueblos” y por atribuir el origen de la obligación política al “contrato social”.

El texto fue impreso para educar al público porteño sobre sus derechos y deberes de ciudadanos. Sin embargo, pese a su entusiasmo, Moreno suprimió aquellos pasajes en que Rousseau “tuvo el infortunio de mostrarse delirante en cuestiones religiosas”, esta decisión fue prueba suficiente de que el mundo hispánico aún no estaba dispuesto para un ataque frontal a las verdades de la religión revelada. La aparición de esta célebre obra, hontanar del

radicalismo político, expuso a Moreno a la acusación de ser jacobino, dispuesto a desafiar la jerarquía reconocida de la sociedad. Después de su muerte, su hermano defendió su reputación, afirmando que “estaba muy lejos el doctor Moreno de obrar por los principios de una libertad democrática, que aborrece las distinciones, el rango y todo lo que no sea una igualdad perfecta entre los ciudadanos”. No hay grandes razones para dudar de esta afirmación.[38] Aunque la élite criolla a menudo empleara el lenguaje de la Revolución francesa, no tenía ninguna intención de permitir que su posición social fuese destruida por el gobierno de la chusma. La aplicación de los principios revolucionarios en Santo Domingo, ¿no había precipitado una rebelión de esclavos, la guerra de razas y la matanza de los plantadores?

V

En Perú, las reacciones de los criollos a la crisis política de la monarquía española fueron ambiguas, indecisas y a menudo contradictorias: el habitual resentimiento contra los europeos en el gobierno fue moderado por temores de insurrección y de disolución social. Si el virrey José Fernando de Abascal (1806-1816) procedió rápidamente a convertir a Lima en el principal bastión del poder real en la América del Sur enviando, a la postre, expediciones militares para suprimir las juntas de patriotas que habían tomado el poder en La Paz, Quito y Santiago de Chile, ello fue en gran medida porque contó con el apoyo tácito de la élite criolla. En 1809, el jurista limeño Manuel Lorenzo Vidaurre (1773-1841) comparó la resistencia española a la invasión francesa con la lucha de Israel contra los filisteos y organizó una suscripción pública para ayudar en esta santa causa; estos servicios le valieron el nombramiento de oidor de la Audiencia de Cuzco. Aunque pronto condenaría la opresión de los campesinos indios, afirmando que la nueva raza de magistrados de distrito, los subdelegados, era todavía más opresiva que los antiguos corregidores, saludó la Constitución de 1812 diciendo que ofrecía la mejor oportunidad para satisfacer la sed de gobierno propio de los criollos. Temía que cualquier movimiento abierto por la independencia condujera a la guerra civil y a la destrucción de vidas y propiedades. Sea como fuere, ¿no demostraba la historia de la antigua Roma y la experiencia de la Francia contemporánea que la monarquía era la mejor forma de gobierno, animada como lo había advertido Montesquieu por el espíritu del honor? Por contraste, casi todas las repúblicas habían caído víctimas de la facción y el desorden, resultado del interés y la avaricia desenfrenadas; cada hombre se consideraba igualmente apto que los demás para los más altos cargos. ¿Cómo podía un país como Perú, con tal diversidad de gente, florecer bajo el gobierno republicano? ¿Por qué habían de aceptar Cuzco y Arequipa a Lima como capital? A tales dudas, Vidaurre unió una afirmación típicamente limeña de su identidad hispánica, declarando sin ambages: “Yo me vea a mí

mismo en el español europeo […] Los españoles americanos no somos conquistados, nosotros somos los conquistadores, iguales en todo a las personas que nos dieron el ser”. Lo que se necesitaba era una igualdad de nombramientos para los españoles de Europa y los de América.[39]

A pesar de todo, en los momentos de crisis, los criollos leales solían despertar la desconfianza de los españoles peninsulares que dominaban el gobierno colonial. En realidad, toda notoriedad ganada en la defensa de la autoridad real probablemente los expondría a ulteriores persecuciones. Los comandantes criollos que habían encabezado las fuerzas que suprimieron la rebelión de Túpac Amaru no obtuvieron el ascenso y las recompensas que esperaban. Más extraordinario fue el destino del obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta, cuya defensa de Cuzco no acalló los rumores de que había sido cómplice de Túpac Amaru. El nuevo intendente, recién llegado de España, lo acusó de ser el jefe del “partido” criollo y advirtió a Gálvez que, puesto que el Perú seguía siendo una monarquía eclesiástica, la continua presencia de Moscoso en Perú planteaba una amenaza al régimen español. Exiliado a Madrid, el indignado obispo se quejó de que mientras el arzobispo de Bogotá, Antonio Caballero y Góngora, había sido nombrado virrey de la Nueva Granada por haber negociado un tratado de paz con los rebeldes de Socorro, sus propios y arduos esfuerzos por combatir la revuelta de Túpac Amaru habían sido recompensados con persecución y exilio de su patria. En este caso, Moscoso fue exonerado de todos los cargos y honrado con el nombramiento de arzobispo de Granada.[40]

En ningún punto fue más decisiva la lealtad criolla que en 1811, cuando el Alto Perú fue ocupado por fuerzas de Buenos Aires. El brigadier Juan Manuel de Goyeneche y Barreda (1776-1846), originario de Arequipa, actuando como gobernador interino de Cuzco, fue quien reunió a la élite criolla de las dos ciudades para encabezar el ejército que él había reclutado para rechazar a los invasores. Gracias a su formación militar española, Goyeneche logró preparar sus fuerzas y derrotar a los argentinos, devolviendo así el Alto Perú al dominio realista. Sus triunfos pronto despertaron la desconfianza del virrey Abascal, quien se quejó de que su ejército estaba encabezado por criollos, y que su condición de “hijo del lugar” le había colocado fuera del alcance de la autoridad virreinal. Cuando Goyeneche renunció a su mando en 1813, se quejó amargamente de las calumnias de Abascal, observando que en gran parte gracias a su influencia personal y la de su familia tantos jóvenes criollos ricos se habían alistado en el ejército, soportando considerables privaciones para encabezar unas fuerzas cuya lealtad a menudo estaba en duda. Por lo demás observó que a menos que se pudiese reconquistar Buenos Aires, había pocas esperanzas de salvar al Perú para la Corona, pues los pueblos de América habían perdido su tradicional aceptación de “la santidad de nuestras leyes y la beneficencia del gobierno español”, de modo que “el temor es el único freno” a aquel deseo casi universal de independencia.[41]

El hecho de que algunos criollos en Cuzco aún juguetearan con la idea de una restauración

inca fue demostrado por la “conspiración espiritual” organizada en 1805 por José Manuel Ubalde, abogado empobrecido, actuando por entonces como consejero jurídico del intendente, y Gabriel Aguilar, minero intrigante. Miembros de los bajos estratos de la sociedad criolla, vivían en un mundo en que la piedad católica, el fervor patriótico y la ambición personal eran espoleados por visiones y sueños; Aguilar obtuvo el apoyo de Ubalde para proclamarlo emperador inca del Perú al informarle de una visión de su niñez en que se le había asegurado un gran papel en la historia de su patria. Ambos convinieron en que el gobierno español era opresor y en que santo Tomás de Aquino había reconocido el derecho de rebelarse contra la tiranía. Cuando conferenciaron con unos sacerdotes de las mismas ideas, un clérigo citó la predicción de Raynal, la representación del ayuntamiento de la ciudad de México de 1771, y el ejemplo de los “americanos de Boston”. Pero la corriente de emoción religiosa que subyacía en estos argumentos salió a la superficie cuando otro sacerdote cayó en éxtasis en presencia de Aguilar y afirmó después que había visto al pretendiente coronado en la catedral. Después de su detención, se recordó a Ubalde la doctrina tradicional de que, puesto que el Rey Católico era la imagen de Dios en la Tierra, todo desafío a su autoridad era un ataque a Dios. A manera de réplica, él insistió en el derecho de la rebelión contra la tiranía y arguyó que la ley natural no prescribía la lealtad a una dinastía particular. Después de todo, el papa acababa de reconocer a Napoleón como emperador de los franceses, pese a las pretensiones de la dinastía borbónica a ese trono. Fue a su ejecución convencido de que Aguilar había sido elegido por la Providencia como Macabeo criollo, llamado para liberar del régimen español al Perú.[42]

Fue la promulgación de la Constitución de 1812 la que dio a la élite cuzqueña la oportunidad de afirmar su derecho de participar en el gobierno. Un grupo de juristas aclamó al punto el texto como “la viva voz del pueblo en su reasumida soberanía”. En realidad, el recién elegido Cabildo de la ciudad pidió ejemplares para distribuirlos en tal forma que pusieran alto a “la arbitrariedad y el despotismo que sofocaban y deprimían los derechos sagrados e imprescindibles del hombre y del ciudadano”. Después de una serie de reyertas entre burócratas españoles y regidores criollos, en 1814 la diputación provincial, el cabildo civil y el cabildo eclesiástico de la catedral, dominados los tres por criollos, se unieron para elegir una junta de tres hombres y nombraron a José Angulo, terrateniente mestizo, como “capitán general de los ejércitos nacionales y gobernador político de esta ciudad”. Mateo Pumacahua, cacique de Chinchorro, cuya resistencia a Túpac Amaru le había valido el grado de brigadier, estuvo de acuerdo con servir a la junta y en movilizar a sus partidarios indios en apoyo de la rebelión. Se enviaron expediciones a La Paz, Arequipa y Huamanga, y su toma fue prueba de la fuerza y popularidad de un movimiento que durante unos cuantos meses dominó las mesetas centrales. Sin embargo, ni Angulo ni Pumacahua tenían las cualidades necesarias para encabezar una insurrección, y sus fuerzas se desintegraron ante el avance de una columna de 1 200 soldados veteranos, leales a la Corona. Para 1815, la rebelión había sido aplastada y sus

jefes fueron ejecutados.[43]

Aunque las autoridades de Cuzco proclamaron su lealtad a Fernando VII e insistieron en que simplemente deseaban aplicar la Constitución de 1812, también condenaron enérgicamente “el atroz despotismo” de los gobernadores enviados desde España en los últimos 300 años. En una carta a Abascal, el cabildo de la ciudad definió a España como “la opresora madrastra” y afirmó que crímenes como el asesinato de Ubalde y de Aguilar “antes en el estado natural de los incas, se ignoraban”. Se quejaron de que el colegio y la iglesia de los jesuitas, “antes casa de oración, virtud y centro de sabiduría”, se había convertido en cuartel para los soldados españoles, uno de los cuales sacrílegamente había traspasado una imagen de Cristo crucificado. De manera extraña fue un europeo prebendado de la catedral, Francisco Carrescón, quien más claramente pidió la separación de España, cuando en un sermón insistió en que las Américas no eran “colonias conquistadas” sino, antes bien, países que tenían tanto derecho como España a rebelarse y a luchar “por su libertad”. Haciendo eco a Raynal, sostuvo que la naturaleza misma había dividido al mundo en provincias y reinos, separados por los océanos. Pensando en el futuro, saludó a Cuzco como “centro de todo este vasto Imperio peruano” y pidió la creación de un Estado que abarcara todo el continente, con Cuzco como capital y Buenos Aires y Lima en función de satélites. Al bendecir las banderas nacionales, saludó a Angulo, “que es nuestro Macabeo peruano”. Que tal hipérbole no pasó inadvertida se demostró en una carta que Angulo escribió al anciano obispo de Cuzco en que afirmaba que la Providencia lo había llamado para efectuar la liberación del Perú de la tiranía española, añadiendo que “para esta grande obra me escogió por instrumento aquel rey de las gentes”.[44]

Ningún aspecto de la rebelión de 1814 alarmó más a los funcionarios reales que la participación del clero. En un informe ulterior, Manuel Pardo, regente de la Audiencia de Cuzco, afirmó que Angulo había estado “rodeado de frailes y clérigos, que eran sus principales consejeros”. Sostuvo que el obispo criollo de Cuzco, que en un tiempo fuese fiel discípulo de Moscoso, ahora de 87 años, debía ser desposeído de su sede, acusado de complicidad. Habiendo observado que mientras en España el clero apoyaba a la Corona, encabezando la resistencia a los franceses, en América trataba de agitar al populacho contra el régimen español, y declaró que en ambos lados del Atlántico “el objeto era dejar la religión con el ropaje del culto exterior, bastante para que su ministerio sacase de un pueblo ignorante todo el fruto con que se lisonjeaba su avaricia”. Pero si la monarquía ya no podía depender del clero para predicar la lealtad al Rey Católico, ¿sobre qué base podía mantenerse el régimen español en el Nuevo Mundo? El problema era tanto más apremiante cuanto que Pardo reconocía que todo el que vivía en el Perú “habrá advertido el odio que en general abrigaban en su corazón los criollos españoles contra los europeos y su gobierno”. Casi el único curso de acción que podía recomendar este juez colonial era que no se ascendiera a ningún criollo a un alto cargo en la Iglesia o el Estado, cuya lealtad no se hubiese manifestado claramente. Por lo demás, había que desbandar todas las fuerzas milicianas, y había que acantonar una fuerte

guarnición de soldados permanentemente en el Perú.[45] Si la monarquía ya no podía confiar en la lealtad de sus súbditos, debía estar dispuesta a sofocar toda oposición mediante la fuerza armada.

Fue Vidaurre quien subrayó las contradicciones de la política real en estos últimos años del gobierno imperial. Cesado de su puesto de oidor en Cuzco, por sospechas de complicidad en la rebelión de 1814, no vaciló en presentar a la Corona unos memoriales, tanto en Lima como en Madrid, en que abiertamente cuestionaba la confianza que debía tenerse en la fuerza militar. América se había mantenido y sólo podía mantenerse por medio de los esfuerzos de los españoles de América: España no tenía medios para convertir todo un hemisferio en guarnición. Cuando el obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, públicamente pidió el envío de un ejército de 20 000 hombres a América y la exclusión de los criollos de todos los altos cargos, Vidaurre protestó diciendo que tales medidas entrañaban una abierta tiranía, e insistió en que "la monarquía depende de un pacto tácito o manifiesto con los individuos que la componen". En lugar de enviar tropas al Nuevo Mundo, sería más sabio enviar a un príncipe de la familia real, investido con autoridad para negociar un tratado de paz con los "rebeldes" en Buenos Aires. Como magistrado que había servido a la Corona durante muchos años, Vidaurre se arrogó el derecho de recordar a sus compatriotas europeos que "la gloria de un monarca es gobernar almas libres […] España no es Constantinopla".[46]

El fracaso de la rebelión de 1814, junto con la llegada de una poderosa fuerza expedicionaria de España, hizo que Perú quedara destinado a que su independencia le fuese impuesta por una invasión extranjera; José de San Martín y Simón Bolívar competirían por liberarlo como último baluarte del gobierno español en la América del Sur. En esta coyuntura, Vidaurre finalmente abandonó el servicio real y en 1823 retornó al Perú, para abjurar en su *Plan para Perú* (1823) de su antiguo entusiasmo por la monarquía. Se habían frustrado, confesó, todas sus esperanzas de lograr una reconciliación entre España y América, debido al carácter mismo de los españoles, cuya "esencia es orgullo, crueldad y avaricia". Él mismo se presentó al público peruano como otro Las Casas, testigo de la tiranía del gobierno español, testimonio su carrera de la persecución que soportaban los patriotas criollos. Sin embargo, su querella con los proyectos monárquicos de San Martín y su abierta defensa de la dictadura republicana de Simón Bolívar pronto lo expusieron a la acrimonia de los partidos políticos. El que hubiese planteado la necesidad de un derecho agrario planeado para despojar de sus tierras a las órdenes religiosas y para dividir las grandes fincas sólo sirvió para alarmar más a la élite limeña. No que Vidaurre fuese un radical, pues recomendaba la Constitución de los Estados Unidos como el mejor modelo para el Perú, arguyendo que "era la quintaesencia o perfección del gobierno británico", y por tanto, lo opuesto de la república francesa, que había caído víctima de una banda de salvajes.[47]

Con mucho, el rasgo más extraordinario del Plan para Perú fue su estridente ataque al cristianismo. Teniendo cuidado de solapar sus propias opiniones, citándolas como ideas de un

amigo francés, Vidaurre presentó la habitual crítica de la Iglesia católica, que hacía la Ilustración, comparándola abiertamente con el islam. El Antiguo Testamento no era más que un arma de corrupción moral, el papa un déspota, las resoluciones del Concilio de Trento contrarias a la naturaleza humana, y el depender de milagros y de mártires no era sino la propiedad común de todas las religiones falsas. Más cerca de su patria, las grandes prioridades de Lima quedaban descritas como "asilos de inmundicia y escuelas de superstición" que habían de ser suprimidas inmediatamente. En la universidad, Aristóteles debía ser remplazado por Newton, y suprimidas las cátedras de teología, Sagradas Escrituras, derecho canónico y derecho romano. Deseoso de afirmar que aún era católico romano, Vidaurre arguyó que lo que se necesitaba en la enseñanza cristiana era "mucha humanidad y pocos misterios".[48] En efecto, aquí Vidaurre atestiguaba que Blanco White estaba lejos de ser el único español de su época que rechazaba la cultura religiosa del catolicismo tridentino. La crisis de la legitimidad política en América estaba íntimamente relacionada con el desgaste de la fe en la autoridad tradicional de la Iglesia católica. La independencia no era sino un preludio a la destrucción de toda la cultura barroca en que la monarquía católica había basado su poder y su prestigio.

VI

Hasta donde puede afirmarse, el primer europeo que pidió abiertamente la independencia de la América española fue Dominique de Pradt (1759-1837), clérigo francés, cuya oposición a la revolución no le había impedido servir después a Napoleón, de quien obtuvo el nombramiento de arzobispo de Malines. En *Las tres edades de las colonias* (1801-1802), obra publicada en París, audazmente afirmó que la emancipación de toda América era inevitable y que constituiría una época tan memorable en la historia universal, como la era de los descubrimientos. El hombre que pudiese resolver el problema colonial conquistaría una fama más grande que la de Colón. Pradt, discípulo de Raynal y de Montesquieu, mostró el habitual desdén de la Ilustración a España, cuyo imperio de América comparó con los dominios de los turcos otomanos, pues antes sofocaba que no favorecía el desarrollo económico. "España, cual un árbol inmenso cubre, es verdad, con sus ramas una dilatada extensión de terreno; pero su sombra misma ahoga los frutos que debería sólo proteger y defender." En realidad, pese a su magnitud física, la monarquía española no ocupaba un lugar considerable en el concierto político de Europa, y en la esfera económica actuaba como simple depósito, por medio del cual fluía el comercio de otras naciones, y sus agentes se limitaban a cobrar una comisión por todas las transacciones.[49] La independencia de los Estados Unidos, las convulsiones revolucionarias de Europa, y el fermento general de las ideas, presagiaban la inminente disolución de su imperio en el Nuevo Mundo.

Estudioso de Adam Smith, a quien increíblemente definió como “el Rousseau de la economía política”, Pradt atribuyó el aumento de la prosperidad europea desde el siglo XVI a las ganancias del comercio colonial. Maravillándose por el rápido aumento de la producción de las cosechas tropicales de Santo Domingo, que “en cincuenta años pasaron a la primera fila de todos los establecimientos europeos en ambos mundos”, concluyó que: “La colonias no existen sino para producir, y no producen sino para tener medios de consumir: he aquí su naturaleza, su objeto”. Toda la razón de ser de las posesiones ultramarinas de las potencias europeas era, por tanto, exportar productos primarios y absorber los bienes manufacturados de la metrópoli. Llevando su argumento hasta su conclusión lógica, Pradt afirmó que “la riqueza hace hoy la base del poder, siendo pues, sin contradicción las colonias el origen más abundante de las riquezas modernas, vienen a ser por esta razón bases del poder”. A estas consideraciones, esencialmente mercantilistas, apoyadas por todo un despliegue de estadísticas comerciales, añadió Pradt una metáfora biológica. Las colonias eran también hijas de la “madre patria” y eran impulsadas por un proceso de desarrollo que inevitablemente culminaría en la madurez, y, por tanto, resultaría en la independencia. “Edad, en lenguaje colonial, es medida de fuerzas y no de tiempo […] La independencia es innata en las colonias, como la separación de las familias, primer principio de toda independencia.”[50] El atractivo de esta metáfora común era que no ofrecía rehenes ideológicos a la fortuna: ¿qué necesidad había de discutir sobre cuestiones abstrusas de soberanía, cuando podía invocarse el simple hecho de las relaciones familiares para justificar la separación de la madre patria?

Pese a su admiración a Raynal, Pradt arguyó que era esencial que las colonias conservaran la esclavitud, pues atribuyó la caída de Santo Domingo a la súbita liberación de la fuerza de trabajo esclava de sus plantaciones. De ahí se seguía que toda declaración de igualdad humana provocaría inevitablemente la emancipación y expondría a las colonias y la propia Europa a la ruina. En efecto, Pradt advertía aquí a los españoles de América que no había que confundir independencia con revolución, pues toda proclama pública de las doctrinas de libertad e igualdad abriría la puerta a la destrucción de la propiedad y a la anarquía. Estudiando su bola de cristal, Pradt predijo el probable surgimiento al menos de 14 nuevos Estados en las Américas. Profetizó que México se convertiría en un gran imperio por derecho propio, por razón de su riqueza mineral y de su posición geográfica, que dominaba el comercio de Asia y de Europa. En cuanto a la América del Sur, vio que nacería cierto número de Estados, destinados a crecer en prosperidad, una vez suprimidas todas las barreras al libre comercio con Europa. Su mejor esperanza de estabilidad política, arguyó Pradt, era que aceptaran príncipes europeos como monarcas.[51]

En la segunda edición, revisada, de su obra, intitulada *Las colonias y la actual Revolución americana* (1817), publicada en francés, español e inglés, Pradt propuso la creación de tres grandes imperios en la América española y llamó a las reaccionarias potencias europeas de la Santa Alianza a intervenir para proteger las dos causas gemelas del catolicismo y la

monarquía. Y, de no menos importancia, extendió su análisis del papel imperial de la Gran Bretaña. Ya había contrastado las ambiciones territoriales de Francia en Europa con la concentración británica en la marina y en la expansión por ultramar, contraste que había llevado prosperidad a la potencia isleña. Ahora arguyó que por razón de su abrumadora fuerza en manufacturas y barcos, la Gran Bretaña no tenía ninguna causa para buscar el dominio británico o político en la América española: su hegemonía estaba asegurada por su preponderancia económica. Inglaterra es "el pueblo superior en navegación, industria y capitales […] es propietario de todas las colonias, no tiene necesidad de su posesión sino solamente de comerciar con ellas". Al mismo tiempo, Pradt llamaba la atención hacia el avance territorial de la Gran Bretaña, aludiendo "la inmensa cadena de apostaderos que ha establecido por todo el globo, para sujetarlo a su dominio y comercio, dos cosas que nunca separa".[52]

En las últimas fases de la revolución hispanoamericana, la influencia de Pradt fue inconfundible. Ya en su carta de Jamaica de 1815, Simón Bolívar aceptó la definición dada por Pradt de la función de las colonias, y saludó su predicción de que 14 o más Estados surgirían de la destrucción del imperio de España. En realidad, una vez que finalmente quedó liberada Colombia, ofreció al abate francés una pensión y lo invitó a ir al Nuevo Mundo para "ser nuestro legislador y hombre sabio". A su vez, Pradt elogió a Bolívar como el Washington, si no el Napoleón, de la América del Sur, y cálidamente lo defendió de las acusaciones de tiranía. Asimismo, en México Servando Teresa de Mier prestó gran atención a su obra, haciendo eco a su tesis sobre lo inevitable de la independencia, pero furiosamente atacó su descripción de México como simple colonia y su propuesta de la monarquía.[53] Por toda la América española, la glorificación de Pradt de la hegemonía global británica despertó temores acerca de la posible expansión de esta potencia en el Nuevo Mundo.

XXV. LIBERALES Y PATRIOTAS

I

EN LA Nueva España, la primera reacción tanto de los funcionarios como de la nobleza criolla a las noticias de la invasión de la Península por los franceses consistió en denunciar la imposición de José Bonaparte y aclamar cálidamente como rey a Fernando VII. Pero cuando llegaron agentes de las juntas de Sevilla y de Asturias, cada uno de ellos exigiendo reconocimiento de su autoridad sobre la Nueva España, el virrey José de Iturrigaray (1803-1808), respondió que “la España está en anarquía, todas son juntas supremas y así a ninguna se debe obedecer”. Pero si la metrópoli carecía de gobierno, entonces ¿en nombre de quién gobernaba el virrey la Nueva España? Cuestiones de soberanía y de legitimidad, limitadas hasta entonces a libros de texto sobre jurisprudencia, de pronto adquirieron una aplicación práctica inmediata. Para resolver la crisis constitucional, Iturrigaray convocó a una serie de reuniones a las que asistieron todos los altos funcionarios y algunos miembros de la nobleza. El cabildo de la ciudad, baluarte de los criollos, invocó las habituales doctrinas de la ley natural de Pufendorf y Heineccius, propuestas por su discípulo español, Joaquín Marín Mendoza, para afirmar que la autoridad de la Corona se basaba en un pacto primordial en que el pueblo cedía irrevocablemente el ejercicio de la soberanía al rey y sus herederos. Pero con la abdicación de los monarcas Borbones, la soberanía retornaba ahora al pueblo, es decir, a los cabildos que representaban al pueblo. En todo caso, *Las siete partidas*, código de leyes del siglo XIII que aún gobernaba en cuestiones constitucionales, establecían que durante la minoría o ausencia de un rey, debía nombrarse a un regente y debía convocarse a Cortes para que le hiciesen recomendaciones. De hecho, el virrey, la Audiencia, los intendentes y los funcionarios de la tesorería ya no poseían un poder legítimo: por tanto, “para llenar en lo pronto el hueco inmenso que hay entre las autoridades que mandan y la soberanía”, era imperativo convocar a una junta general, representativa de los cabildos de ciudad, con el fin de revalidar las bases legales del poder.[1] La premisa en que se basaban estos argumentos era que la Nueva España constituía un verdadero reino, dotado con el derecho de determinar su destino político.

Ante ese desafío sin precedentes al sistema colonial, los oidores españoles que dominaban la Audiencia simplemente reiteraron la tesis tradicional de que la Nueva España era una

provincia ultramarina de la Corona de Castilla y por tanto exigieron que México se sometiera a los dictados de la junta de Sevilla. Cuando fue claro que el virrey se inclinaba hacia el lado criollo de la discusión, estos oidores conspiraron con el arzobispo y con el consulado, baluarte del dominio peninsular, para organizar un *coup d'etat*. Los comerciantes aprendices de la capital, inmigrantes de España, fueron movilizados para invadir el palacio y apoderarse de Iturrigaray, remplazándolo como virrey por un militar viejo y pobre. Los juristas que habían preparado el breve del cabildo fueron a prisión. Con objeto de justificar sus acciones, los conspiradores emitieron una proclama en que declaraban: "Habitantes de México de todas clases y condiciones: la necesidad no está sujeta a las leyes comunes. El pueblo se ha apoderado de la persona del excelentísimo Señor Virrey: ha pedido imperiosamente la separación, por razones de utilidad y conveniencia general". Pero ¿qué pueblo, y la necesidad o conveniencia de quién? Tales preguntas no tenían respuestas en este recurso de la violencia arbitraria.[2]

En los dos años siguientes, la Nueva España conoció una paz inquieta; los españoles europeos se mostraban jubilosos pero aprensivos, los españoles americanos, amargados pero expectantes. Para los criollos, estos años fueron llenos de rumores, conspiraciones y creciente confianza. El marqués de Rayas, amigo de Iturrigaray, escribió que en los hechos recientes percibía "el dedo de Dios, su providencia toda y sus misericordias están obrando en favor de una nación predilecta suya, por el mismo hecho que es la más católica y religiosa".[3] Por su parte, el arzobispo de México, Francisco de Lizana y Beaumont, quien brevemente figuró como virrey, advirtió que "el gobierno actual de esta Colonia" dependía del nombramiento de europeos a los altos cargos en la Iglesia y en el Estado, "y la necesidad de excluir o postergar a los criollos", pues era claro que virtualmente todos los americanos anhelaban ahora la independencia. No hacía mucho había encarcelado a un sacerdote por atreverse a sugerir, en un sermón predicado en catedral ante los oidores de la Audiencia, que la invasión francesa era el castigo de Dios a España por su corrupción y su infidelidad.[4]

En septiembre de 1810, Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811), cura párroco de Dolores, llamó a las masas a rebelarse contra el dominio europeo. Se le unieron indios y castas, rancheros, artesanos y mineros del Bajío. Como estandarte y símbolo de su movimiento ofreció a sus seguidores la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Aclamado "generalísimo de América", Hidalgo encabezó a su creciente e indisciplinada multitud hasta Guanajuato, avanzando al grito de "¡Viva Nuestra Señora de Guadalupe! ¡Viva Fernando VII! ¡Mueran los gachupines!" Al exigir la rendición de la ciudad explicó que el propósito de su insurrección era expulsar a los europeos y recuperar los derechos de "la nación mexicana", y poner fin así, a la cruel tiranía de 300 años. "El movimiento actual es grande, y mucho más grande cuando se trata de recobrar derechos santos, concedidos por Dios a los mexicanos y usurpados por unos conquistadores crueles […]" Sin dejarse convencer por esta retórica, el intendente, Juan Antonio de Riaño, concentró sus fuerzas en la Alhóndiga de Granaditas, impresionante edificio

neoclásico construido para servir de mercado de granos y granero municipal. En el sitio y en la matanza que siguió a la toma del edificio perdieron la vida más de 300 españoles. El populacho recorrió la ciudad saqueando las propiedades de los *gachupines*.[5] Estos acontecimientos marcaron la ruptura final entre españoles europeos y americanos; dejaron de ser primos con dificultades para ser enemigos desconfiados, por muy grande que fuese la necesidad de aliarse contra las masas insurgentes.

Después, Hidalgo llevó sus fuerzas, primero a Valladolid y luego a Guadalajara, donde hizo celebrar misa solemne y cantar el *Te Deum* en las catedrales, mientras asesinaban en los suburbios a los españoles peninsulares. Suprimió la esclavitud y, de mayor importancia, decretó la abolición del tributo para indios y mulatos, medida que de este modo eliminó toda necesidad de nevar registros de estas injustas distinciones. También prohibió el arriendo de las tierras comunales de los indios, tratando de proteger la integridad de sus límites. Por último, exigió la expulsión de todos los gachupines, denunciándolos como “hombres desnaturalizados, que han roto los más estrechos vínculos de la sangre […] que abandonando a sus padres, a sus hermanos, a sus mujeres y a sus propios hijos […] al atravesar inmensos mares, exponerse al hambre, a la desnudez, a los peligros de la vida […] El móvil de todas esas fatigas no es sino su sórdida avaricia […] ellos no son católicos sino por política; su dios es el dinero”.[6] Aquí, en estas palabras apasionadas, pronunciadas por un jefe rebelde, encontramos la expresión culminante del desdén de los clérigos criollos a los “advenedizos”, los brutales comerciantes peninsulares que iban a buscar fortuna al Nuevo Mundo.

Podemos ver hasta cierto punto los sentimientos que inspiraron a los sacerdotes que ayudaron a Hidalgo, en un periódico insurgente, *El Despertador americano* (1810-1811), dirigido por Francisco Severo Maldonado, doctor en teología, quien advirtió a los americanos contra los avances del ateísmo que las fuerzas francesas habían propagado en España. Correspondía a los americanos ponerse al frente en la defensa de “el derecho sacrosanto del Altar y de la Patria”. Una religión que había sido exterminada en Europa podía conservarse en América: si el rey José había proscrito las órdenes religiosas, los criollos debían esforzarse por mantenerlas. Ante todo, los insurgentes servían a la “Madre Santa de Guadalupe, Numen Tutelar de este Imperio, y Capitana Jurada de nuestras Legiones”. Hidalgo era otro Washington, un “héroe libertador”, que después de 300 años de tiranía ahora buscaba “la independencia de una nación que sólo ha tomado las armas para recobrar sus derechos naturales y mantener intacta la Religión de sus Padres”. ¿Por qué había de permitirse que los gachupines poseyeran las minas más ricas o las haciendas más florecientes, que casaran con las herederas más prósperas, que monopolizaran el comercio, que saquearan al país de sus minerales y su moneda, que ocuparan los principales puestos en la Iglesia y el Estado y, para colmo de todo ello, que acusaran de holgazanería a los criollos? Había el peligro de que los europeos entregaran el país al rey José.[7] Cuando los realistas recuperaron Guanajuato, Maldonado evocó la sombra de Las Casas, al atestiguar los horrores de la matanza que siguió

a este hecho, escenas dignas de la toma de Tenochtitlan por Cortés.

Por ser encabezada por clérigos con invocación de símbolos religiosos, la insurgencia mexicana se asemejó más a la resistencia española contra la invasión francesa que a los movimientos de independencia de la América del Sur. Al comienzo, la élite criolla de San Miguel había planeado utilizar su autoridad como oficiales de la milicia para movilizar sus tropas en lo que, según esperaban, sería una ordenada toma del poder. Se sabía que el intendente de Guanajuato se mostraba favorable a las quejas de los criollos. Habían contado con el apoyo de varios magnates. Y sus cálculos no eran totalmente erróneos, pues todos los regimientos de milicia de Celaya, Valladolid y Guadalajara se unieron al movimiento. Pero, al ser descubiertos sus planes, Miguel Hidalgo se puso al frente de la rebelión, llamando a las masas para seguirlo, en desordenado tropel que pronto amenazó con degenerar en un ataque general a las clases pudientes. En gran parte gracias a su ascendiente entre el clero de la diócesis de Michoacán, tantos sacerdotes se unieron a la insurgencia, incitando frecuentemente a sus feligreses a la rebelión. Pero el carácter popular del movimiento, que encontró expresión en un indiscriminado saqueo, alarmó a muchos terratenientes criollos y los hizo pasarse al bando de la causa realista. Los magnates de las provincias del Norte movilizaron a sus jinetes para formar nuevos regimientos de milicia. El resultado fue que la indisciplinada masa insurgente fue fácilmente derrotada por el pequeño ejército regular de la Nueva España, a las órdenes de Félix María Calleja. Hidalgo cayó prisionero, y pronto fue ejecutado. Pero la rebelión volvió a estallar en el Sur, donde José María Morelos, párroco de la Tierra Caliente, logró formar una fuerza más disciplinada. En esta fase de la insurgencia fue convocado un Congreso, y por fin se declaró la independencia como objetivo nacional. En este caso, la reacción de los realistas resultó excesivamente fuerte, principalmente porque Morelos no logró establecer su autoridad sobre todos los jefes rebeldes y, una vez capturado, el movimiento declinó, convirtiéndose en simples grupos de bandidos.

El que Miguel Hidalgo hubiese encabezado la insurgencia mexicana fue medida de la crisis de autoridad y de fe que caracterizó este periodo, pues Hidalgo se encontraba entre los curas más cultos de su diócesis y, en realidad, se le había acusado de jansenismo por su admiración a la historia de la Iglesia del abate Fleury. Su conocimiento de la literatura francesa y su celo al promover la industria artesanal en Dolores le habían valido el respeto del intendente Riaño, funcionario bien conocido por sus ideas ilustradas. Siendo rector del Colegio de San Nicolás en Valladolid, había trabado buena amistad con Manuel Abad y Queipo, cuyos memoriales a la Corona habían sido aprovechados notablemente por Alexander von Humboldt.[8] Casi no hay duda de que ambos compartían muchas de las ideas sobre la necesidad de una reforma económica y social en la Nueva España. Pero Abad y Queipo era un asturiano cuyo liberalismo no llegaba a reconocer el derecho de los mexicanos a gobernar su propia patria; por su parte, cuando Hidalgo pasó a la rebelión, suspendió sus creencias liberales en favor de los ya consagrados temas del patriotismo criollo. Se abrió así una fisura entre liberalismo y

patriotismo, fisura que habría de abrumar la política mexicana durante muchos años.

II

Para explicar por qué el clero criollo estuvo tan dispuesto a abrazar la causa de la insurgencia y para explicar las tensiones sociales y económicas que convirtieron el movimiento en una enconada guerra civil, es necesario examinar los escritos de Manuel Abad y Queipo (1751-1825). Hijo ilegítimo de un noble asturiano, había llegado a la Nueva España en 1786 como parte de la "familia oficial" de fray Antonio de San Miguel, el nuevo obispo de Michoacán, quien al punto lo nombró juez de capellanías y obras pías, lo que le ofreció un conocimiento incomparable del capital y el crédito eclesiásticos. Como reconocimiento de sus talentos, el obispo y el cabildo de la catedral le encargaron escribir sus protestas oficiales contra las discutidas medidas de la Corona de poner fin a la inmunidad clerical ante los tribunales y defender todas las propiedades eclesiásticas. Después de diplomarse en derecho canónico y derecho civil en 1805, Abad y Queipo fue ungido canónigo, y en 1810 nombrado obispo electo de Michoacán. Para entonces era conocido en México y en España por sus propuestas francas y a menudo radicales de reforma económica y fiscal. Estudioso del "profundo Smith" y de su *Riqueza de las naciones,* Abad y Queipo no vaciló en citar a Montesquieu en sus memoriales a la Corona, y en sus proyectos de reforma se basó, obviamente, en el *Informe de Ley Agraria*, de Jovellanos. Cuando visitó París, en 1805, presentó a Alexander von Humboldt una copia de sus memoriales, fuente que el sabio prusiano había de citar con frecuencia en su *Ensayo político* aunque atribuyéndola al obispo San Miguel. Liberal en política y economía, este potencial obispo sería acusado de jansenismo, sin duda en parte porque admiraba grandemente la historia eclesiástica del abate Fleury.[9] El rasgo más notable de sus *Obras completas* (1813) fue la completa ausencia de todo material que tratara de la religión. Vemos así que la secularización podía afectar tanto la conciencia individual como la condición pública.

En su primera representación a la Corona, redactada en nombre del obispo San Miguel y del cabildo de Michoacán en 1799, Abad y Queipo protestó enérgicamente contra la abrogación de la inmunidad personal del clérigo ante los tribunales. Todo el país se había escandalizado ya al saber del aprisionamiento y juicio de un sacerdote en la ciudad de Puebla. En particular, la sala criminal de la Audiencia se proponía "lograr la degradación del clero americano", entendiendo de casos sin prestar oído al consejo o al juicio de los obispos. Sin inmunidad, cualquier sacerdote podía ser acusado de delitos penales por los magistrados locales por cargos falsos, y expuesto a la humillación de ser presentado a jueces reales. "En los más de los pueblos todos son indios o mulatos, no hay más cara blanca que la del cura y la del justicia, si no es también mulato." Además, la sala criminal de la Audiencia había mostrado una alarmante tendencia a aceptar toda denuncia del clero presentada por

magistrados, por muy mal fundada que estuviese.[10]

No contento con avisar a la Corona de las consecuencias prácticas de la medida, Abad y Queipo invocó principios políticos, observando que "las inmunidades del clero español hacen parte de nuestra constitución monárquica, y no pueden reducirse con exceso sin peligro de alterarse […] El derecho de ser juzgado por jueces de su clase es como una propiedad la más preciosa en el concepto de cada individuo, y por esta razón todas las clases distinguidas han pretendido y obtienen sus fueros respectivos". Para confirmar su argumento, Abad y Queipo citó el ejemplo de Francia, donde los *parlements* habían desacreditado tanto al clero en la estima popular, al destruir sus privilegios, que el pueblo acabó por volverse contra la propia Corona. Tampoco vaciló en citar directamente de *El espíritu de las leyes* la frase "quitad en una monarquía las prerrogativas de los señores, del clero y de la nobleza, y tendréis bien pronto un estado popular". Además, en la Nueva España, cuatro quintas partes del clero "no tienen beneficio, y subsisten sólo de los cortos estipendios de su oficio, nada reciben del gobierno que los distinga de las otras clases, si no es el privilegio del fuero". Dado que los curas de pueblo a menudo eran los únicos protectores de las masas ante los abusos de magistrados y terratenientes, seguían gozando de gran influencia, que hasta entonces habían empleado siempre para predicar la lealtad y la obediencia a la Corona. "Luego el fuero clerical es el único vínculo especial que los estrecha al gobierno."[11]

El carácter secular, para no decir utilitario, del pensamiento de Abad y Queipo puede observarse a la perfección en un informe confidencial que preparó en 1805 para el obispo San Miguel, sobre las propuestas de crear tres diócesis nuevas en la Nueva España, con sede, respectivamente, en Acapulco, Veracruz y San Luis Potosí. Enconadamente criticó el proyecto, por motivo de que despojaría a los obispos y canónigos de Puebla y Michoacán de su ingreso del diezmo, rebajando así su categoría. De momento, confesaba, los cabildos de la catedral estaban llenos de candidatos, tomados por igual de España y de México: reducir sus salarios menoscabaría las aspiraciones de los sacerdotes locales. Sea como fuere, "el clero es una carga del Estado", y del pueblo, que había de pagar las contribuciones que lo mantenían. Para comprender todas las consecuencias de formar un nuevo obispado "será preciso escribir un tratado de economía política". Los efectos serían particularmente ruinosos para San Luis Potosí, situado en los límites septentrionales de la diócesis de Michoacán, pues ya poseía cinco conventos de mendicantes, tres parroquias, un santuario dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe, 26 cofradías y unos 30 clérigos que vivían de sus capellanías. Añadir una catedral con canónigos sería una carga excesiva para una ciudad de no más de 14 000 habitantes, rodeada por una provincia dominada por vastos latifundios. En vena liberal, Abad y Queipo confesaba: "La falta de propiedad y el exceso del clero son, pues, las verdaderas causas de la decadencia de San Luis Potosí". Sea como fuere, no estaba muy persuadido de la eficacia moral de las visitas episcopales, arguyendo que sus efectos serían momentáneos a menos que "concurran otros motivos capaces de reprimir las pasiones humanas como el honor, el interés

y el respeto a los otros hombres, cuya fuerza es también proporcional al género de sociedad en que se vive”.[12]

En ambos memoriales, Abad y Queipo ofreció un notable análisis de la sociedad rural en la Nueva España, e hizo propuestas radicales de reforma. Su punto de partida fue que en América “no hay graduaciones o medianos y son todos ricos o miserables, nobles o infames”. De los 4.5 millones de habitantes que se calculaban a la Nueva España, dijo que “los españoles compondrán un décimo del total de la población y ellos solos tienen casi toda la propiedad y riquezas del reino”. El resto, es decir, los indios y las castas, “son criados, sirvientes o jornaleros de la primera clase”. El resultado de esta deplorable desigualdad era un odio manifiesto y un conflicto de intereses que conducían a “la envidia, el robo, el mal servicio de parte de unos, el desprecio, la usura, la dureza de parte de los otros”. Cierto es que en un pasaje ulterior, Abad y Queipo reconoció que bajo el nivel de los españoles había un estrato que comprendía una quinta o tercera parte de la población que tenía medios suficientes para alimentarse y vestirse relativamente bien, y que de los dos tercios inferiores, los peones que mantenían las haciendas eran los mejor librados; pero tal condicionamiento no alteraba su conclusión general de que la mayor parte de la población “gime bajo el peso de la indigencia, la ignorancia y la abyección”. Y tampoco el reciente establecimiento de las intendencias y la abolición de los repartimientos de comercio habían mejorado la condición de las masas, pues los sucesores de los alcaldes mayores recibían ahora una mísera pitanza y por tanto eran aún más corrompidos que sus predecesores. En realidad, los intendentes tenían dificultad para encontrar candidatos calificados para el puesto de subdelegado. Aunque los repartimientos a veces habían causado dificultades, los anteriores magistrados de distrito habían llevado dos grandes ventajas: “la una que administraban justicia con desinterés y rectitud en los casos en que ellos no eran parte, y la otra que promovían la industria y la agricultura en los ramos que les importaban”.[13]

En su descripción de las masas del campo, Abad y Queipo notó que “las castas se hallan infamadas por derecho como descendientes de negros esclavos”. Por esta razón, detestaban pagar el tributo y trataban de cambiar de condición, ascendiendo silenciosamente hasta el estrato español, aunque siempre obstaculizados por su pobreza y su falta de educación. Pero en los indios fue en los que más concentró Abad y Queipo su atención, pues seguían constituyendo la mayoría de la población mexicana. No cabía la menor duda de su degradación social: “el color, la ignorancia y la miseria de los indios los colocan a una distancia infinita de un español”. Sin embargo, en contraste con Ulloa y con otros comentadores europeos, Abad y Queipo no achacó el estado del indio mexicano a su pereza o su embriaguez o, en realidad, a ninguna característica innata heredada. En cambio, censuró las Leyes de Indias. Era la legislación, bien intencionada pero desastrosa de la Corona española, la que había hecho que los indios fuesen tratados como menores de edad, que se les prohibiera pedir prestados más de cinco pesos, que hubiesen sido recién privados de todo crédito de los

alcaldes mayores y, ante todo, que hubiesen quedado permanentemente atrapados en el sistema de tenencia comunal de la tierra. El resultado era que los indios vivían separados del resto de la sociedad, no podían hacer transacciones obligatorias y, a cada paso, se les negaban los medios de mejorar su condición. "Aislados por su idioma y por su gobierno, el más inútil y tirano, se perpetúa en sus costumbres, usos y supersticiones groseras, que procuran mantener misteriosamente en cada pueblo ocho o diez indios viejos que viven ociosos a expensas del sudor de los otros, dominándolos con el más duro despotismo."[14]

Para remediar los diversos y obvios padecimientos de la Nueva España, Abad y Queipo se basó mucho, aunque sin reconocimiento explícito, en el *Informe de Ley Agraria* de Jovellanos. En primer lugar, pidió "una ley que establezca una igualdad civil, absoluta de la clase de indios con la clase de españoles". El único modo de hacer esto sería abolir el tributo o capitación, permitirles incurrir en las deudas que pudiesen echarse, y liberarlos de todas las restricciones puestas a la venta de sus productos; concesiones que, sin embargo, irían aparejadas a una obligación de pagar alcabalas y diezmos iguales a los de los españoles. Concesiones muy similares habrían de extenderse a las castas, que quedarían libres del tributo, se les permitiría ocupar todos los puestos para los que no se requiriera nobleza de sangre, y gozar de la misma categoría de los otros vasallos de la Corona. No contento con la igualdad legal y fiscal, Abad y Queipo propuso entonces una radical reforma agraria. Respecto de los indios, pidió "dividir las tierras de comunidades de los indios en dominio y propiedad entre ellos mismos, dejando sólo en común los ejidos y montes". Además, dado que "la mala división de tierras" era causa principal de la dispersión de la población, propuso que todas las otras tierras realengas fuesen distribuidas entre indios, castas y españoles pobres. Más radicalmente aún sugirió que la tierra de las haciendas que hubiese estado sin cultivar durante 20 o 30 años fuese abierta al cultivo popular, supuestamente por medio de disposiciones de tenencia. Otras reformas incluirían la abolición del impuesto de venta a todas las transacciones de propiedades, licencia libre para el establecimiento de talleres de textiles y autorización para que cualquiera viviese en los poblados indios. En suma, Abad y Queipo se centró en la desigual distribución de la propiedad como causa principal de la miseria social de la Nueva España, y pidió la propiedad individual de la tierra como remedio principal. En todo esto puede notarse claramente la influencia de Jovellanos, especialmente en la premisa de que cada individuo, cualquiera que fuese su raza o su historia, respondería a los incentivos económicos una vez que el gobierno hubiese creado un marco de igualdad legal y disponibilidad de la tierra.[15]

En 1805, Abad y Queipo dirigió, una vez más, una representación a la Corona, ahora en nombre de los hacendados y mercaderes de Valladolid, para pedir la suspensión del decreto de amortización eclesiástica del año anterior, pues tales medidas "destruyen radicalmente la agricultura, la industria y el comercio del reino y arruinan la hacienda real". Lo que los ministros de Madrid no habían comprendido o habían preferido pasar por alto era que en la

Nueva España la Iglesia poseía relativamente pocas tierras, especialmente después de la confiscación y venta de las haciendas de los jesuitas. En cambio, en más de tres siglos de gobierno colonial, toda la compleja gama de las instituciones eclesiásticas, desde ricos conventos y prestigiosas cofradías hasta humildes hermandades y donativos para altares de parroquias, habían acumulado vastas sumas en forma de anualidades, préstamos, capillas y fondos para capillas, todo ello asegurado en haciendas y propiedades urbanas. Basado en su experiencia como juez de capellanías y obras pías, responsable de la inversión de estos dineros una vez redimidos o establecidos, Abad y Queipo estimó que este capital acumulado sumaba 44.5 millones de pesos, contra bienes inmuebles por valor de 2.5 a tres millones. Sin embargo, ahora la Corona exigía que esta vasta suma fuese redimida y pagada a la tesorería real. El resultado tendría que ser desastroso para las clases pudientes y empresariales de la Nueva España, pues los comerciantes y mineros, tanto como los terratenientes, habían obtenido dinero de la Iglesia para financiar sus operaciones, ofreciendo como garantía sus haciendas. Además, gran parte del capital del clero se había cargado a las haciendas, por sus propietarios, como fondos anuales para los hijos que ingresaban en el sacerdocio y que, como tales, nunca habían participado en transferencias de dinero.[16] En efecto, la Corona había impuesto una bárbara leva de capitales a la élite terrateniente de la Nueva España y su efecto sería destruir el sistema de crédito del país y sangrar la economía. Cerca de 20 000 ciudadanos tendrían que ir a las capitales diocesanas, para negociar allí la tasa de redención sobre un periodo de 10 años, advirtiendo así a todo el mundo del precario estado de sus finanzas. No obstante era precisamente la quinta parte superior de la población la que pagaba virtualmente todos los impuestos, soportaba el peso del comercio exterior y siempre se había distinguido por su lealtad al rey.

Queriendo aprovechar la oportunidad de desarrollar más su análisis de la economía de la Nueva España, Abad y Queipo incluyó en su memorial un estudio de la agricultura mexicana. ¿Por qué eran incapaces los hacendados mexicanos de competir contra sus equivalentes angloamericanos, al enviar harina a Cuba? Como en la cuestión similar del retraso de los indios, la respuesta era sencilla: el campo mexicano estaba dominado por unas 10 000 haciendas, que habían crecido casi continuamente desde el siglo XVI y que en algunos casos cubrían distritos enteros. El disponer de fondos de la Iglesia había permitido a las haciendas crecer en tamaño, pero también había impedido su partición. Sin embargo, muchas haciendas habían soportado tal peso de fondos de la Iglesia que la suma combinada a veces equivalía a la mitad del valor de la hacienda, con el resultado de que el ingreso anual apenas cubría el pago de los intereses, haciendo que el propietario tuviera que depender de los años de altas ventas para obtener ganancias. Pese a esta precaria situación, muchos propietarios, confesaba Abad y Queipo, decidían no arrendar sus tierras, sino que dejaban grandes espacios sin cultivo o dedicados al pastoreo, temerosos de que los aparceros indios pudiesen apelar a las autoridades pidiendo que se les reconociese como pueblo constituido y, por tanto, con derecho

legal a una dotación de tierras. Otros factores que impedían el desarrollo de la agricultura mexicana eran el diezmo eclesiástico, la alcabala de 6% para la Corona, las leyes municipales que gobernaban la venta de granos, los malos caminos, el terreno montañoso y la irregularidad de las lluvias. En los últimos años, es decir, desde 1800, la Nueva España había sufrido una marcada escasez de activo circulante, "que causa un atraso muy considerable en todos los pagos, gran lentitud en el curso de los negocios, y una dificultad suma para las nuevas empresas". Los pagarés emitidos por las minas del Norte o por casas mercantiles de la ciudad de México a menudo circulaban durante dos o tres meses, endosados hasta en 10 transacciones distintas. No obstante, por muy larga que fuese la lista de las causas que contribuían a la situación, Abad y Queipo se fijó en la concentración de la propiedad de la tierra como causa principal del atraso de la agricultura mexicana y del marcado contraste entre ricos y pobres en la población mexicana. Concluía diciendo: "la indivisibilidad de las haciendas, dificultad de su manejo y falta de propiedad en el pueblo, produjeron y aún producen efectos muy funestos a la agricultura misma, a la población y al Estado en general".[17]

El que fuese Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán en 1810, quien se pusiera a la cabeza en denunciar la insurgencia, demostró hasta qué punto se habían separado el liberalismo español y el patriotismo mexicano. Pocos meses antes de que estallara la rebelión, Abad y Queipo había advertido a la Regencia que "nuestras posesiones de América, y especialmente esta Nueva España, están muy dispuestas a una insurrección general […] el fuego eléctrico de la revolución francesa ha puesto en movimiento […] un deseo ardiente de Independencia".

Napoleón era más admirado que temido en la Nueva España. La captura de Iturrigaray había inflamado la tradicional enemistad de gachupines y criollos, hasta el punto de que "los americanos quisieran mandar solos y ser propietarios exclusivos" del reino. En cuanto a los indios y castas, aborrecían a los españoles y seguirían a los criollos a la rebelión, aunque sus intereses fuesen totalmente distintos. En realidad, la rebelión de masas bien podía degenerar en guerra de razas y crear escenas que recordaran las de la revolución en Santo Domingo. Para evitar estos funestos acontecimientos, Abad y Queipo sugería la abolición del tributo, pues entonces ya no sería necesario llevar registros sobre categorías étnicas. En la actualidad, todo el que fuese de ascendencia africana, por remota o tenue que fuera, había de pagar este impuesto que era, por tanto, "la nota de infamia". Para acallar el descontento de los criollos, propuso la abolición del monopolio comercial de España, arguyendo que México ya no podía ser gobernado por reglas establecidas por Felipe II: requería "un nuevo sistema más justo y más liberal". Estas concesiones fiscales podrían compensarse elevando el precio del tabaco, que seguía siendo monopolio real, y aumentando el pago de la alcabala de 6 a 8%. Sin embargo, ante todo, Abad y Queipo pedía el reclutamiento inmediato de un ejército regular, al menos de 30 000 hombres: si ya no se podía contar con la lealtad de los criollos, entonces había de prevalecer la fuerza armada.[18]

Ante la insurgencia, Abad y Queipo invocó su autoridad de obispo electo para excomulgar a su jefe, denunciándolo como "el nuevo Mahoma Hidalgo", que predicaba un evangelio de odio social, proclamando cínicamente el patrocinio de Nuestra Señora de Guadalupe mientras animaba a indios y castas a saquear propiedades en una insurrección que era "esencialmente anárquica". Reconociendo su propio error de haber permitido que muchos hombres de educación imperfecta y moral baja fuesen ordenados sacerdotes, dijo de la rebelión que era "obra casi propia de los eclesiásticos, pues que ellos son los principales autores y los que la han promovido y la sostienen". ¿Qué mayor herejía podía haber que desafiar la autoridad enviada por el cielo, de la monarquía española, e incitar al populacho al saqueo y el crimen? ¿No era España esta "escogida nación santa", nueva Israel elegida por "la especial providencia de Dios" para predicar el Evangelio cristiano y así convertir y civilizar "tantos pueblos idólatras y bárbaros"? Toda autoridad, y de hecho la institución de la sociedad humana, se derivaban de Dios, y desafiar su providencia divina era hacerse culpable de herejía.[19]

Entre estas afirmaciones tradicionales, había algunas declaraciones sorprendentemente liberales, pues Abad y Queipo observaba que "la España, aunque ha ido en decadencia casi sin intermisión de tres siglos a esta parte por la ambición, ineptitud o apatía de algunos de sus reyes, y por el despotismo de los ministros", sin embargo había asegurado la paz y la prosperidad de América. Aún recientemente "sufrió con resignación los desórdenes del gobierno desorganizado de Godoy". Pero la nación había resurgido en la lucha contra los franceses, y en las Cortes de Cádiz se había promulgado "una Constitución, la más liberal, la más justa y más prudente de quantas se han visto hasta ahora en las sociedades humanas". ¿No había concedido igualdad de derechos a los españoles de Europa y de América? Había evitado los perniciosos errores de Rousseau y creado un marco de libertad en el orden. La patria, argüía, no era una simple ciudad o provincia, como tan a menudo se suponía en América: "Nuestra patria, pues, es toda la nación española […] asociación general de todos los habitantes de sus dilatados dominios […]" En cuanto a México, no era una colonia ni un reino por derecho propio, sino antes bien una provincia de una monarquía española unida, la patria común.[20]

En su afán de ayudar a la causa española y suprimir la insurgencia, Abad y Queipo no vaciló en recomendar la confiscación de la plata del clero y la gravación del ingreso clerical, aplicando lo que se obtuviese para financiar el esfuerzo de guerra. De mayor importancia, propugnó la suspensión de "todos los privilegios e inmunidades civiles y eclesiásticos […] *Salus populi suprema lex*". De hecho, cuando en 1812 las autoridades virreinales suprimieron la inmunidad clerical ante la jurisdicción de las Audiencias reales, él defendió la medida considerándola enteramente necesaria y observando que todos los privilegios se derivan del rey, quien de este modo podía retirar lo que antes había concedido. Las inmunidades existentes se habían basado en la ley canónica emitida por el Papado en los siglos XII y XIII, legislación

basada en unos documentos y una historia falsos. No contento con enarbolar su bandera en el mástil jansenista, Abad y Queipo también mostró su dominio de la teoría económica liberal, al defender la avaricia de los gachupines contra la condenación de Hidalgo. “La codicia de los gachupines […] no significa otra cosa que el deseo innato en el corazón del hombre de mejorar su condición, que es el primer móvil de las operaciones humanas, y el estímulo de las virtudes sociales, de los talentos, aplicación, economía, frugalidad, valor y constancia en las empresas y en las adversidades.” Tal era la misma fuerza que había creado la riqueza de la Nueva España y fundado muchas nobles familias.[21] Al proponer estos argumentos, Abad y Queipo atestiguó, sin darse cuenta, el abismo intelectual que separaba a los clérigos del siglo XVIII de los franciscanos que habían fundado su Iglesia.

Pero a Abad y Queipo no le valió gran cosa la vehemencia con que había atacado a su antiguo amigo, pues en parte se le hizo responsable de la difundida participación del clero diocesano de Michoacán en la insurrección. Su elogio público de la Constitución de 1812 y sus simpatías jansenistas le fueron echadas en cara cuando Fernando VII restauró la monarquía absoluta. En 1815, se le ordenó renunciar a su sede y retornar a España, donde la renovada Inquisición lo sometió a confinamiento. Al ocurrir la revolución liberal en 1820, Abad y Queipo imprudentemente permitió que lo nombrasen miembro de la junta gobernante, testimonio de sus simpatías, pero causa de su aprisionamiento una vez que Fernando VII volvió al poder. En 1824, falleció en cautiverio, víctima de la vejez y de la mala salud causada por las deplorables condiciones en que se le mantenía.[22]

En efecto, tanto Miguel Hidalgo como Manuel Abad y Queipo pagaron un alto precio por haber aceptado la supremacía del interés secular sobre el espiritual, pues aunque la doctrina teológica y los símbolos religiosos entraron en su discurso, su aplicación estaba determinada ahora por fines políticos. Nada resulta más irónico que su ulterior reputación. En los años que siguieron a la independencia, liberales como Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora condenarían a Hidalgo por el carácter popular, religioso, de su rebelión y por no haber hecho propuestas de reforma. Por contraste, Mora reprodujo los memoriales de 1799 y 1805 de Abad y Queipo, asegurando así su influencia sobre el desarrollo del radicalismo mexicano. En particular, su acusación de que la cada vez mayor magnitud de las haciendas y el efecto aislador de la tenencia de la comuna india eran la doble causa del problema agrario mexicano había de forjar todo un plan de reforma que afectaría la política mexicana hasta el siglo XX. Si Hidalgo fue aclamado Padre Fundador de la República Mexicana, Abad y Queipo debe considerarse el progenitor intelectual del liberalismo mexicano.

III

Ninguna característica del debate sobre la insurgencia mexicana fue más sorprendente que la

violenta retórica mostrada por los publicistas españoles que defendieron el sistema colonial. Los estereotipos del carácter del criollo y el gachupín, que en un tiempo fuesen temas de disputas de familia y de comentarios de los viajeros, fueron invocados ahora como si constituyesen razones políticas para rechazar las pretensiones a la independencia. Al mismo tiempo, se hizo un intento por socavar las pretensiones de los criollos apelando a las quejas populares por cuestiones de tierras y de empleo. Gran parte de este debate se celebró en Cádiz, tanto en las Cortes como en efímeras revistas. A este respecto, *El Español*, de Blanco White, desempeñó un papel decisivo en la difusión de informes por toda la América española acerca de las cuestiones constitucionales que se discutían en Cádiz. Lo que rara vez se ha notado es que la prensa insurgente en la Nueva España a menudo imprimió artículos que habían aparecido por primera vez en *El Español*, y mostró así a sus lectores el carácter brutal de la polémica entablada por los propagandistas españoles, que sólo exacerbaron más la ira de los criollos.

El crítico más vociferante de las pretensiones de los criollos fue Juan López de Cancelada (1765-1825), quien fue contratado por los gremios mercantiles de México y de Cádiz para defender su causa en la prensa. López de Cancelada, que en un tiempo fue tendero, y cuya esposa mexicana lo había abandonado, actuó como director de la *Gaceta Mexicana* antes de que su permanencia de 22 años en la Nueva España fuese súbitamente terminada en 1810, cuando fue deportado por haber acusado de traición, en secreto, a un distinguido criollo; esta ofensa se sumió a la de haber llamado desdeñosamente “criatura de Godoy” al arzobispo. Una vez en Cádiz, dirigió dos efímeras revistas y publicó panfletos en que defendía la captura del virrey Iturrigaray en 1808 por los gachupines. Su obra más importante fue *La ruina de la Nueva España* (1811), en que se oponía categóricamente a la apertura de los puertos españoles a las naves y el comercio extranjeros. De momento, afirmaba, la industria mexicana y especialmente las industrias textiles de Puebla y de Querétaro estaban en condición floreciente y satisfacían al menos dos terceras partes de las necesidades de la población. Atender las peticiones de libre comercio de los criollos entrañaría la ruina de la industria, pues las telas baratas de algodón y lana de Lancashire y de Yorkshire se venderían a precios muy inferiores a los paños de producción local. El libre comercio causaría un desempleo en masa. Sin duda, al presentar el caso, Cancelada estaba más interesado en defender las ganancias monopólicas de los comerciantes españoles que en proteger los salarios de los artesanos mexicanos; pero ello no restó persuasión a su argumento.[23] Luego, en un esfuerzo por llevar el ataque al campo enemigo, Cancelada denunció la concentración de propiedad de tierras en la Nueva España, quejándose de que los magnates criollos monopolizaban distritos enteros, privando a los indios y a las castas de todo acceso a las tierras, como no fuesen labradores o aparceros de temporada. Citando casos en que unos pueblos habían quedado enteramente rodeados por haciendas, afirmó que la mayor parte de la población mexicana llevaba un nivel de mínima subsistencia, frecuentemente trasladándose de una provincia a otra

en busca de empleo o de tierras que alquilar. Puesto que era su falta de tierra la que había impelido a tantos campesinos a participar en la insurrección de Hidalgo, el único remedio para los problemas sociales de la Nueva España era hacer una distribución general de tierras. Cuando los diputados americanos atacaron con vehemencia sus propuestas, considerándolas una agresión a la propiedad privada, él se burló de ellos observando que, en lugar de pedir a las Cortes la distribución de tierra a todas las familias, los criollos pedían un comercio libre con los ingleses, para arruinar a esos pobres tejedores en el país.[24]

Sobre el tema de los nombramientos a los altos cargos, Cancelada presentó estadísticas que pretendían demostrar que los criollos ocupaban muchos más puestos en la burocracia colonial de lo que generalmente se suponía; esta afirmación enfureció a sus adversarios. Además, sopló sobre las cenizas de los estereotipos coloniales para encender una nueva controversia al declarar que los criollos nacían "de manos blancas", es decir, que se les criaba para que se les considerara caballeros y que en general eran ineptos para cualquier forma de comercio o de trabajo productivo. Gran parte del problema, reconocía, era causado por padres gachupines que orgullosamente mandaban a sus hijos criollos al colegio o a la universidad, con la esperanza de "dar carrera a mis hijos"; una educación que los preparaba para la Iglesia, el derecho y la burocracia. Pero no todos los criollos encontraban una profesión y muchos simplemente despilfarraban la herencia legada por sus padres, que habían sido comerciantes. Por contraste, los gachupines llegaban a la Nueva España siendo jóvenes, trabajaban diligentemente como aprendices para sus compatriotas o parientes, y luego se graduaban, llegando a ser socios con una tercera parte de las utilidades. A menudo se casaban con la hija de su antiguo patrono y así estaban dispuestos a administrar el capital acumulado de dos generaciones de inmigrantes.[25] Aquí, en una controversia que brotó de las guerras de independencia, encontramos estereotipos y sentimientos que ya eran lugar común en los primeros decenios del siglo XVII, cuando Dorantes de Carranza, Gómez de Cervantes y Salinas escribieron sus memoriales a la Corona.

En Cádiz, recayó en el canónigo José Miguel Guridi Alcocer (1763-1828), diputado por Tlaxcala, la responsabilidad de emitir un rechazo público a las afirmaciones de Cancelada. Sin dignarse intercambiar insultos acerca de las características respectivas de los españoles de América y de Europa, reiteró las demandas de libre comercio, pidió que se levantaran todas las restricciones a la plantación de viñas en América y acusó a Cancelada de pedir una igualdad de derechos parecida a la de la Revolución francesa, ya que "el repartimiento de tierras que él promueve es contrario al sagrado derecho de propiedad que debe proteger todo gobierno". Pasando a la ofensiva, exigió que al menos la mitad de todos los nombramientos que se hicieran en el Nuevo Mundo fueran para los criollos; de momento, sus compatriotas eran tratados con tal desprecio que se había llegado "hasta dudar de si son hombres". Si se quería que la monarquía perdurase en América, se debía observar absoluta igualdad de oportunidad para todos los puestos. En respuesta más directa, Guridi Alcocer presentó

estadísticas en que demostraba que sólo cuatro de 170 virreyes habían nacido en América, y sólo 14 de 602 capitanes generales, presidentes y gobernadores. En la actualidad sólo había cuatro criollos entre los 28 intendentes que prestaban servicio en el Nuevo Mundo. Los antecedentes para jueces y obispos eran mejores, pues se habían nombrado 278 criollos para obispos, en comparación con 702 europeos. No se disponía de cifras exactas para los oidores de las Audiencias, aunque la impresión general era que cerca de una tercera parte habían sido criollos. Pero era notable que la proporción de prelados y jueces criollos se había reducido en décadas recientes. En efecto, Cancelada había amañado las cifras, contando como funcionarios de la Corona a todos los niveles en lugar de examinar la lista de virreyes, gobernadores, obispos y jueces. En el curso de su argumento, Guridi Alcocer citó a Solórzano y a Feijoo sobre la discutida cuestión de los talentos y derechos de los criollos; pero fueron sus cálculos precisos de los funcionarios los que estuvieron destinados a pasar a los libros de historia.[26]

Con mucho, la más notoria intervención en los debates de las Cortes fue la del consulado de México, cuyos agentes políticos leyeron un extenso memorial destinado a persuadir a la asamblea de que no concedieran derechos de voto a los indios ni a las castas. En realidad, estos “españoles europeos de América” proponían que los consulados de Veracruz, Guadalajara y la ciudad de México recibiesen el derecho de elegir seis diputados para las Cortes, como reconocimiento de que “su condición de Conquistadores sobre un suelo conquistado, hace de ellos los habitantes primeros, los predilectos y los privilegios de toda la América”. En apoyo de sus demandas exclusivistas, recurrieron a Pauw, Robertson y Raynal para presentar todo un fárrago de representaciones erróneas y de prejuicios. ¿Qué era la historia antigua del Nuevo Mundo, preguntaban, si no “un caos de confusión y un abismo de tinieblas”? Al llegar los europeos a América encontraron “tan pocos habitantes, tan escasa labranza, tanta abundancia de hambre, desnudez, borrachera, sexualidad, embrutecimiento e indolencia”, que todos los observadores concluyeron que los indios aún vivían “en la primitiva infancia de las naciones originales, demasiado inmediatas al estado animal”. Los naturales de Perú y de México estaban un poco más avanzados, pero sus entidades políticas se encontraban viciadas por “un desenfrenado despotismo, la más sangrienta y terrible superstición”. Sólo gracias a las leyes sabias y benévolas de los españoles, estos “orangutanes pobladores de las Américas” habían sido gradualmente domesticados, aunque siguieran bajo el imperio de la embriaguez y la pereza. Tampoco estaban mejor las castas, pues tenían un carácter muy similar al de los indios, y sólo se distinguían por el ardor con que se entregaban a sus vicios. En cuanto a los criollos, despilfarraban su herencia por medio de la disipación, y ociosamente soñaban con cargos públicos y la independencia. Eran los europeos quienes constituían “el alma de la prosperidad y de la opulencia del reino, por sus empresas en la minería, la agricultura, fábricas y comercio, cuyos manejos gozan casi exclusivamente, no tanto por su energía o actividad codiciosa, sino por la desaplicación e indolencia de los criollos”. El consulado concluyó con una reiterada demanda de que se restringieran los

derechos de voto en la Nueva España, pues era "una provincia mansión de cinco millones de autómatas, de un millón de vasallos díscolos y de cien mil ciudadanos adictos al orden […]" ¿Cómo podía haber igualdad de derechos entre España, la conquistadora, y semejante colonia? En estos burdos insultos, dignos de Oviedo o de Pauw, los comerciantes gachupines de México, aún horrorizados por las matanzas de Guanajuato y otros lugares, consideraban apenas humana aquella misma población en la que vivían.[27]

Fue fray Servando Teresa de Mier (1763-1827), dominico mexicano exiliado, quien ofreció la más directa respuesta a "el ejército soberano de mercaderes […] este ejército de la opresión ultramarina, cuya vanguardia está en Cádiz, el centro en los puertos de América, y la retaguardia en sus capitales". En una abierta *Carta de un americano*, desdeñosamente describió la falsa representación de la historia indígena hecha por el consulado, como retoños de Raynal, Pauw, Ulloa y Muñoz: teorías rechazadas de tiempo atrás por Clavijero, Carli y otros. ¿No habían demostrado ya concluyentemente las investigaciones de León y Gama, Boturini y Sigüenza y Góngora que los antiguos mexicanos habían tenido una civilización adelantada, que habían estado dotados de bibliotecas y universidades y gobernados por leyes justas y prudentes? Si ahora los indios parecían degradados, ello era enteramente por culpa de la explotación española. Por lo demás, Mier no puso en entredicho la condena hecha por Blanco White a la declaración de independencia de la junta de Caracas. Lejos de ser jacobinos, los venezolanos habían sido más influidos por el ejemplo de los Estados Unidos, pues habían promulgado una constitución federal. A los americanos se les había negado una igual representación en las Cortes, y por ello poseían el derecho de optar por la independencia, ya que "nunca fueron, Señor, las Américas españolas colonias en el sentido de la Europa Moderna".[28] Al mismo tiempo, Mier rechazó la afirmación de Cancelada de que sólo los indios poseían derechos originales a América. Por razón de su lugar de nacimiento, su trabajo y su educación, tanto los criollos como las castas poseían derecho igual al Nuevo Mundo. Los tres grupos habían padecido la injusticia española y los tres tenían "el derecho de probar que el clima de América no embrutece ni degrada". Por último, Mier observó que el título de propiedad de España al Nuevo Mundo, es decir el donativo papal de 1493, carecía de toda legitimidad, pues el Papado no tenía autoridad para meterse en asuntos temporales y aún menos para dividir al mundo entre depredadores ibéricos. Llevando adelante esta línea jansenista de argumentación, Mier criticó la excomunión de Hidalgo por Abad y Queipo, afirmando que su supuesta autoridad en esta materia se derivaba de la ley canónica medieval, notoriamente basada en falsificaciones.[29]

La influencia de estos debates en Cádiz y en *El Español* puede verse claramente en la prensa insurgente de la Nueva España, que consistía en periódicos mal impresos, de incierta duración y de limitada circulación. En su *Semanario Patriótico* (1812-1813), Andrés Quintana Roo (1787-1851) imprimió parte de la *Carta* de Mier y de este modo publicó el contenido del atroz memorial del consulado. Denunció la Regencia como instrumento de "este

nuevo soberano mercantil” y resucitó la tradicional queja de los criollos contra los inmigrantes peninsulares, los advenedizos, que monopolizaban el comercio y los altos cargos, que frecuentemente casaban con ricas herederas y hacían que los criollos se avergonzaran de ser los “hijos del país”. La raíz de tanta miseria en América era la avaricia de los europeos que llegaban resueltos a explotar a sus habitantes, reduciéndolos virtualmente a la esclavitud.[30] Sentimientos muy similares fueron expresados por Carlos María de Bustamante (1774-1848), ex director del *Diario de México,* quien en su *Correo del Sur* (1813) confesó que, pese a los acontecimientos de 1808-1810, había esperado que el orden constitucional establecido por las Cortes de Cádiz trajese la libertad a México. Pero él había incurrido en la censura virreinal por haber protestado contra las matanzas perpetradas por los realistas contra las fuerzas rebeldes, y había huido para unirse a los insurgentes. Como Quintana Roo, reprodujo partes de la *Carta* de Mier, fragmentos de la representación de los diputados de América a las Cortes, e hizo sarcásticos comentarios a las calumnias de Cancelada y el “vil informe” del consulado de México.[31] El efecto de la propaganda española consistió, pues, en exacerbar el sentimiento de los criollos y robustecer su determinación de obtener la independencia.

IV

La fase de la insurgencia en el Sur estuvo aún más dominada por sacerdotes que el movimiento encabezado por Hidalgo. En realidad, Cancelada afirmó que José María Morelos, cura párroco que ahora mandaba las fuerzas rebeldes, tenía cuatro claros principios: que había que expulsar de América a todos los europeos; que toda propiedad debía ser de americanos; que había que obedecer en todo a Nuestra Señora de Guadalupe, y que los sacerdotes debían actuar como lugartenientes de Dios, gobernando las esferas temporal y espiritual. Tanto se exasperó Félix Calleja, comandante realista, al ver el número de clérigos criollos que participaban en la rebelión, que sugirió llevar frailes de la Península para ocupar todas las parroquias. El carácter religioso del movimiento fue insuperablemente expresado por Carlos María de Bustamante, quien reconoció su devoción a Nuestra Señora de Guadalupe, proclamando que durante la aparición Juan Diego había oído “la escritura auténtica de nuestra libertad. Me llamaréis Madre y lo seré vuestra; me invocaréis en vuestras tribulaciones y yo os oiré; me pediréis la libertad y yo desataré vuestras cadenas […]”[32]

La decisión de las autoridades virreinales de suspender la inmunidad clerical ante la jurisdicción real de tal forma que los comandantes militares pudiesen enjuiciar y ejecutar a curas rebeldes sin remitirse a sus obispos, alarmó al clero y provocó una indignada protesta. Cuando el cabildo de la catedral, compuesto por canónigos distinguidos por su sabiduría, su rango y su lealtad a la Corona, condenó vigorosamente la medida, su memorial fue impreso

por Andrés Quintana Roo, en su publicación rebelde. El cabildo argüía que “el clero en todo se distingue del estado secular, tiene un carácter santo, indeleble y eterno; su persona es sagrada e inviolable […]” Aunque los sacerdotes fuesen ciudadanos dotados de los mismos derechos y obligaciones que los demás hombres, su carácter sacerdotal les confería derechos muy superiores a todos los que pudiesen conceder la sociedad o el Estado. Se había dicho que el poder soberano de los príncipes entrañaba la sujeción del clero, pero esto era olvidar que los obispos y el clero ejercían un poder soberano dentro de la Iglesia, en que los laicos sólo figuraban como súbditos. Dado que la autoridad de la Iglesia no era de origen terrenal, de ahí se seguía que era independiente, en esencia, de los poderes seculares de este mundo. La inmunidad del clero ante la jurisdicción real era por ello “sacra e inviolable”. Y para hacer notar su desaprobación, el general Mariano Matamoros, que en un tiempo fuese vicario de Jantelelco, “dio a sus tropas por estandarte una gran bandera negra con una cruz verde, similar a la que usaran los canónigos el Miércoles Santo, con las armas de la Iglesia y un letrero que decía: ‘Muere por la inmunidad eclesiástica’”.[33]

Fue José María Morelos (1765-1815) quien expresó con mayor energía los ideales que animaban la insurgencia. Nacido en una familia de artesanos, aunque español en categoría, educado en el seminario diocesano, Morelos había servido en una remota parroquia de la Tierra Caliente, donde conservó una visión notablemente arcaica y provinciana de la sociedad. Después de reunir sus fuerzas, informó a los lugareños de Atenango que “sólo va mudando el gobierno político y militar, que tienen los gachupines, para que tengan los criollos, quitando a éstas cuantas trabas se puedan, como tributos y demás cargas que nos oprimían”. En Oaxaca lanzó el mismo mensaje, proponiéndose sacar del gobierno a todos los europeos y añadiendo que “se quitan todas las pensiones, dejando sólo los tabacos y alcabalas para sostener la guerra y los diezmos y derechos parroquiales para sostener el clero”. Aquí en estas propuestas aparentemente sencillas, encontramos una imagen de la sociedad, en que las dos espadas, los guerreros y los sacerdotes, poseen cada uno sus propios impuestos y, por implicación, sus tribunales y jurisdicciones. Cuando Morelos convocó a un Congreso constitucional en Chilpancingo, insistió en que todos los diputados fuesen teólogos o juristas calificados. Mas, pese a esta insistencia en el privilegio de la corporación, firmemente exigió la destrucción de la jerarquía colonial de castas étnicas, ese injusto sistema por el cual los derechos y las obligaciones cívicos del individuo quedaban definidos al nacer por su pertenencia a los registros bautismales respectivos que se conservaban para cada grupo. En adelante, declaró, “a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente americanos. Nadie pagará tributo, ni habrá esclavos en lo sucesivo […]” Las tierras indias ya no serían arrendadas, sino devueltas a sus comunidades respectivas. En efecto, Morelos proclamaba aquí el principio radical de la igualdad étnica, pero justificaba este ideal no invocando los derechos universales del hombre, sino mediante la afirmación de la identidad común de los

mexicanos.[34] Al mismo tiempo, condenó todos los llamados a la “guerra de castas” o a una confiscación general de propiedades, por motivo de que no era su “sistema” atacar a “los ricos por razón de ser tales ni menos contra los ricos criollos […] Siendo los blancos los primeros representantes del reino y los que primero tomaron las armas en defensa de los naturales de los pueblos y demás castas, uniformándose con ellos, deben ser los blancos por este mérito el objeto de nuestra gratitud y no del odio que se quiere formar contra ellos”. Concluyó diciendo que todos los americanos eran hermanos en Cristo, una nueva Israel que luchaba por librarse de sus opresores, y una vez más insistió en que “esta igualdad en calidades y libertades es consiguiente al problema divino y natural, y es que sólo la virtud ha de distinguir al hombre y lo ha de hacer útil a la Iglesia y al Estado”.[35] Cuando sus seguidores lo aclamaron como “generalísimo de América Septentrional”, Morelos decidió llamarse “el siervo de la nación”.



José María Morelos y Pavón

En el Congreso de Chilpancingo, convocado en 1813 para redactar una Declaración de

Independencia, Morelos preparó un documento llamado *Sentimientos de la Nación,* en que, después de insistir nuevamente en la abolición de las distinciones étnicas, pidió a la asamblea forjar leyes “que moderaran la opulencia y la pobreza”, elevaran los ingresos de los pobres y crearan una nación en que las únicas distinciones serían las de la virtud y las del vicio. El pueblo quedaba investido con la soberanía, ejercida ahora por el Congreso. Todos los cargos gubernamentales debían ser reservados a americanos y, en realidad, no debían admitirse extranjeros en el país, salvo como comerciantes en los puertos, o como artesanos útiles. La religión católica sería la única fe tolerada, y el clero se mantendría mediante diezmos y honorarios parroquiales. “María Santísima de Guadalupe” sería aclamada “patrona de nuestra libertad”. Miguel Hidalgo fue nombrado héroe de la independencia, y la nación celebraría en adelante, como días festivos, el 15 de septiembre y el 12 de diciembre. Sin embargo, en su primer discurso al Congreso, Morelos ensanchó su perspectiva, leyendo un texto que había preparado para él Carlos María de Bustamante. Después de una mención breve y casi desdeñosa a la doctrina de la soberanía de los pueblos, blandida por los españoles contra los franceses pero negada a los americanos, comparó a los mexicanos con el pueblo de Israel en Egipto, sufriendo el yugo del faraón. Pero Dios mismo había oído ahora sus plegarias y había decretado su liberación, enviando su Espíritu para mover sus corazones y conducirlos a la batalla. En audaz metáfora, el Todopoderoso fue comparado con el águila mexicana que protege a su pueblo con sus alas y sus espolones. Al mismo tiempo, la independencia fue presentada como acto de restauración: “vamos a restablecer el Imperio mexicano, mejorando el gobierno”. La continuidad entre el pasado azteca y el presente mexicano quedaba subrayada en la siguiente invocación:

> ¡Genios de Moctehuzoma, de Cacamatzin, de Cuauhtimotzin, de Xicoténcatl y de Catzonzi, celebrad, como celebrasteis el mitote en que fuisteis acometidos por la perfidia de Alvarado, este dichoso instante en que vuestros hijos se han reunido para vengar vuestros desafueros y ultrajes, y liberarse de las garras de la tiranía y fanatismo que los iban a sorber para siempre! Al 12 de agosto de 1521, sucedió el 14 de septiembre de 1813. En aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México-Tenochtitlan, en éste se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo.

En este discurso encontramos una clara afirmación de una nación mexicana, ya existente antes de la Conquista, que estaba a punto de recuperar su independencia. El hecho de que su autor, Bustamante, fuese hijo de un español sólo sirve para poner de relieve el dramatismo de la ocasión.[36] El patriotismo criollo, que empezó siendo la articulación de la identidad social de los españoles de América, queda transmutado aquí en la ideología insurgente del nacionalismo mexicano. Así, Hidalgo y Cuauhtémoc quedan unidos en la lucha común contra el

enemigo español. Al mismo tiempo, este tipo de argumento permitió a los clérigos que encabezaron la lucha por la insurgencia evitar todo hincapié en doctrinas como la soberanía popular y los derechos universales del hombre.

El Acta de Independencia emitida por el Congreso era una declaración singularmente breve, oscuramente redactada y notable más por sus omisiones que por su positiva declaración de principios. Al parecer, era el Congreso de Chilpancingo, más que el pueblo mexicano, el que había recuperado "su soberanía usurpada". Además, este feliz acontecimiento no se derivaba de la lucha de los insurgentes, sino antes bien de "las presentes circunstancias de la Europa" y "los designios inescrutables" de la Providencia. El Acta prometía solemnemente mantener la religión católica en toda su pureza, prohibiendo la práctica de otros credos, así fuese en secreto. Serían conservadas y protegidas las órdenes religiosas. En realidad, el Congreso aprobó después una resolución, propuesta por Bustamante, que pedía el restablecimiento de los jesuitas. La misma insistencia en una república confesional puede observarse en el Decreto Constitucional de Apatzingán, promulgado en 1814, el cual no sólo declara que "la religión católica, apostólica, romana, es la única que se debe profesar en el Estado", sino también que "la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa-nación".[37]

V

Cuando Morelos fue capturado y ejecutado en 1815, la insurgencia se desmoronó formando una serie de bandas de guerrilleros que rondaban la periferia montañosa de la mesa central, y cuyas operaciones cada vez más parecieron de bandidismo que de guerra. Pero los jóvenes criollos que se habían reclutado en el ejército realista como oficiales profesionales aún encontraban su camino a los altos mandos bloqueados por generales y coroneles llevados de la Península. Más aún, en 1820 ocurrió en España una revolución liberal, siguiendo al motín de una expedición militar que iba destinada a prestar servicio en la América del Sur. Las nuevas Cortes volvieron a expulsar a los jesuitas, suprimieron la Inquisición, dieron fin a la inmunidad eclesiástica y permitieron considerable libertad de prensa. Medidas que distanciaron a la jerarquía de la Iglesia mexicana. En este momento, Agustín de Iturbide, criollo que hasta entonces se había distinguido por su brutal energía en sus campañas contra los insurgentes, conspiró ahora con sus hermanos oficiales para separar México de España. Según Carlos María de Bustamante, había quedado desagradablemente impresionado por la historia de la revolución mexicana hecha por Servando Teresa de Mier, en que se les mencionaba desfavorablemente. Pero la influencia más importante sobre su Plan de Iguala (1821), en que echaban las bases de la independencia, parece haber sido la edición de 1817 de la obra del abate Pradt, en que catolicismo y monarquía eran identificados como los dos

instrumentos gemelos de la estabilidad política para la América española.[38]

En su Plan, Iturbide empezaba por identificar como americanos a todos los diversos pueblos que residían en México, cualquiera que fuese su lugar de nacimiento. Luego presentó la metáfora biológica de Pradt, en que la disolución de los imperios era interpretada como proceso natural, similar a la emancipación de los hijos ante sus padres, proceso que no lesionaba el efecto que caracterizaba su relación filial. Gracias a España, “la nación más católica y piadosa, heroica y magnánima”, México había prosperado en riqueza y población hasta el punto en que la rama era igual hoy al tronco, y por ello la separación ya era una necesidad. Con este fin, Iturbide ofrecía tres garantías: prometía mantener la religión católica, lograr la independencia con una monarquía constitucional, y conservar la paz y unión de americanos y europeos. Otros artículos, subordinados, pedían la devolución al clero de todos sus tradicionales privilegios y propiedades; y ofrecían a todos los ocupantes de altos cargos el derecho de continuar en ellos, siempre que aceptaran su Plan. Tan seductora era su proclama que Iturbide logró efectuar una toma del poder virtualmente pacífica; el éxito de su rebelión quedó de manifiesto cuando el siguiente virrey liberal, Juan O’Donojú, firmó el Tratado de Córdoba, en que México era reconocido como imperio totalmente independiente que sería gobernado por un monarca constitucional elegido entre la dinastía borbona. Pese al carácter conservador de este acuerdo, el Acta de Independencia de 1821, firmado por Iturbide y por cierto número de dignatarios, invocó la ideología insurgente, al anunciar, con toda grandilocuencia: “La nación Mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido”. Sin embargo, al cabo de pocos meses, cuando quedó claro que los borbones no tenían ninguna intención de enviar un príncipe para ocupar el trono mexicano, el propio Iturbide se proclamó emperador, maniobra que, si bien fue aclamada por la multitud, pronto provocó una rebelión armada.[39] Mientras en la América del Sur las fuerzas patriotas conquistaron la independencia en el campo de batalla, en la Nueva España fue el ejército realista el que liberó al país del régimen español y el que había de gobernar México hasta la Reforma liberal.

XXVI. EL CRIOLLO INSURGENTE

I

EL DÍA de la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, en 1794, fray Servando Teresa de Mier (1763-1827), teólogo dominico, predicó ante los dignatarios de México, entre ellos el virrey y el arzobispo, que se habían reunido en el Tepeyac para rendir homenaje a la patrona de la Nueva España. Lo que dijo no habría podido ser más sorprendente. Comenzando con un tropo ya habitual, comparó la congregación con el clero, la nobleza y los magistrados de Israel, que habían orado en el templo de Jerusalén, y saludó a la imagen de María como "la nueva y mejor Arca de la Alianza del Señor y su madre con el pueblo escogido, la nación privilegiada y la tierna prole de María, los americanos". Pero declaró entonces que las recientes excavaciones efectuadas en la plaza principal, "más preciosa que las de Herculano y Pompeya", habían arrojado nueva luz sobre la historia antigua de México, y saludó a la Piedra del Sol como joya más valiosa que todo el oro de las Indias. Tal era su importancia que ahora Mier planteó cuatro proposiciones: que la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe había estado impresa en la capa de santo Tomás, "apóstol de este reino", y no en el sayal de Juan Diego; que la imagen había sido venerada por los indios desde hacía unos 1 750 años en la sierra de Tenayuca, donde santo Tomás había levantado un templo; que al apostatar los indios, santo Tomás ocultó la imagen, que permaneció perdida hasta que la Virgen María se apareció a Juan Diego para revelarle su paradero; y que la imagen era una pintura del siglo I, milagrosamente impresa por la Virgen María antes de su muerte. Santo Tomás, conocido por los indios como Quetzalcóatl, había enseñado a su grey las principales doctrinas de la fe cristiana, y María fue venerada, en adelante, como Madre de Dios. El sermón concluyó con una súplica a Nuestra Señora de Guadalupe, "Teotenanzin enteramente virgen, fidedigna tonacayona"… para que protegiera a México: "Ahora especialmente, arca preciosa, que los filisteos de Francia han atacado a Israel, no permitas que triunfen como allá por los pecados de los hijos de Helí".[1]

De un solo golpe, las abstrusas especulaciones de los sabios criollos quedaron aquí transformadas en una declaración pública de la autonomía espiritual de México. Si España tenía a Santiago y a Nuestra Señora del Pilar, así también México tenía a santo Tomás y a Nuestra Señora de Guadalupe. Cada país había sido visitado por un apóstol que lo había dotado con una imagen milagrosa de la Virgen María. La aparición del Tepeyac simplemente

rescataba a los indios de su apostasía, y restauraba su antigua fe. El que fray Servando hubiese apelado a la autoridad de la Piedra del Sol para justificar sus afirmaciones indica que no había leído la magistral interpretación de tal monumento hecha por León y Gama. En cambio, había aceptado las teorías de José Ignacio Borunda, viejo jurista criollo, cuyo estudio de Athanasius Kircher le había alentado a leer los jeroglifos inscritos en la Piedra, en el sentido de que encarnaban una "filosofía arcana" en que indiscutiblemente estaba revelada la fundación de México-Tenochtitlan por santo Tomás. El que Mier no se tomara la molestia de consultar el manuscrito de Borunda sugiere que ya se había inclinado a aceptar la identificación de Sigüenza y Góngora de santo Tomás como Quetzalcóatl. Sin embargo, no se sabe con claridad cuándo decidió incorporar la imagen guadalupana en el marco de la misión apostólica.[2] En efecto, negó la singularidad de la aparición de la imagen, que ubicó en ese grupo de imágenes al que se le había atribuido origen apostólico.

El castigo eclesiástico por la audacia de Mier fue pronto y decisivo. El arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro, ya renombrado por su hostilidad a las pretensiones de los criollos, le ordenó quedar confinado en su celda, e inició una investigación judicial. Los dos canónigos criollos encargados de examinar los documentos ridiculizaron a Borunda como "un don Quijote histórico mexicano", cuyas interpretaciones alegóricas eran a la vez arbitrarias y caprichosas. Y, lo que es más importante, indicaron la dificultad básica de la cronología presentada por la identificación de santo Tomás con Quetzalcóatl: el sumo sacerdote indio de Tula, descrito por Torquemada y por Clavijero, había vivido al menos 700 años después del apóstol. En contra de Mier, los dos canónigos adoptaron una línea más severa: "ha engañado al pueblo con falsos documentos y ficciones"; su sermón era "tejido de sueños, delirios y absurdos"; y sus teorías "son capaces de formar mil caballerescos y novelistas historiadores". Con esta marcada condenación en mano, el arzobispo sentenció a Mier a 10 años de exilio y confinamiento en Caldas, convento dominico situado en las montañas de Santander; su castigo pretendía "contener su espíritu orgulloso y propenso a la inflación y a novedades perniciosas".[3]

Aunque Mier declararía más tarde que "como hombre de honor y de nacimiento había recibido con el edicto el puñal de muerte", pronto huyó de Caldas a Madrid, donde trató de reivindicarse. Para entonces Juan Bautista Muñoz, cronista general de Indias, había localizado la gran historia de Sahagún acerca de las cosas mexicanas, y allí había encontrado la refutación, por el franciscano, del culto del Tepeyac, como idólatra. Siguiendo su consejo, la Academia de la Historia exoneró a Mier de todo error o delito, como no fuese el de imprudencia al cuestionar en público la "fábula" de Guadalupe. Pero el asunto no se resolvería tan fácilmente. Sin que Mier lo supiese, el virrey había advertido a las autoridades de Madrid que fray Servando había recibido con júbilo la noticia de la Revolución francesa y que era recomendable conservarlo en España. Cuando parecía probable que Mier obtendría la condonación de su sentencia, el arzobispo intervino para quejarse de que el exiliado dominico

era “ligero en hablar y sus sentimientos y dictámenes son opuestos a los derechos del rey y dominación española”.[4] Fueron estas consideraciones políticas, tanto como su sermón, las que hicieron que el patriota mexicano quedara sometido a mayor confinamiento.

En los años siguientes, fray Servando se lanzó a esa picaresca carrera que luego describiría con tanto sabor en sus memorias. En 1801 huyó a Francia, donde fue recibido por Henri Grégoire, jefe del clero constitucionalista; visitó Roma para obtener su secularización de la Orden de Santo Domingo; retornó a España donde volvió a ser aprisionado; escapó a Portugal; volvió en 1809 para servir como capellán voluntario contra los franceses; presenció la apertura de las Cortes de Cádiz; residió en Londres, donde fue colaborador de *El Español* y publicó la primera historia de la insurgencia mexicana; en compañía de Javier Mina se embarcó rumbo a México donde quedó aprisionado y escribió sus memorias; escapó a los Estados Unidos, donde imprimió el memorial que advertía a sus compatriotas en contra de aceptar un rey; volvió una vez más a México y sirvió como diputado del Congreso, haciendo campaña contra las propuestas radicales de una Constitución federal, y en 1827 falleció en el Palacio Nacional, habiendo recibido los santos sacramentos.[5]

Durante los largos años de su exilio en Europa, Mier leyó extensamente sobre teología, teoría política e historia mexicana. Conversó con Joseph Blanco White, con Simón Rodríguez, tutor de Simón Bolívar, y con Henri Grégoire. Él mismo surgió como principal teórico de la insurgencia mexicana. Por afiliación de partido se le puede definir como jansenista y como *whig*, es decir, que era un republicano aristócrata y un liberal católico, quien rechazaba la democracia librepensadora y radical de Rousseau y de sus discípulos. En el mundo hispánico, figuró como partidario de Jovellanos y de Blanco White y aplicó las ideas de éstos a México. Pese a tales influencias, nunca renegó de su fe en la evangelización apostólica del Nuevo Mundo, y hacia el fin de su vida, en julio de 1822, se levantó en el recién reunido Congreso Mexicano para argüir que, puesto que Jesucristo había ordenado a sus apóstoles predicar a todas las naciones bajo el Sol, al menos un apóstol había venido a América. Si santo Tomás quedó así públicamente instalado como apóstol del Nuevo Mundo, ello fue, afirmó Mier, porque “la Virgen Santísima no aguardó para ser Nuestra Señora y Madre a que pasaran 1 600 años sino que lo fue desde que lo comenzó a ser para todos los cristianos […]”[6] De este modo, se invocaba la necesidad teológica en apoyo de la creencia patriótica.

Hasta qué punto seguía obsesionado fray Servando por la cuestión de esta misión apostólica es algo que puede observarse en su *Historia de la Revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac* (1813), donde, para gran confusión de sus lectores ingleses, insertó un extenso apéndice sobre el tema. Aquí, Mier se basó tanto en el *Origen de los indios* de García, y en la *Crónica moralizada* de Calancha así como en Sigüenza y Góngora, Becerra Tanco, Veytia (cuyos manuscritos había consultado en Madrid) y Boturini. Obtuvo mayor corroboración del relato de Kircher acerca de la misión de santo Tomás a la India y China. Por contraste, atacó enconadamente a Acosta y a Torquemada por su invocación del diablo

como autor de la religión aborigen. Sin embargo, ahora postuló al menos dos misiones separadas: la primera, de santo Tomás, y la segunda, en el siglo VI, encabezada por un obispo sirio o por un misionero irlandés, san Brendan. Asimismo, aceptó la tesis de García de que el Nuevo Mundo había sido invadido por cierto número de distintos pueblos antes de la llegada de los españoles. Ante todo, la semejanza de doctrinas y ritos entre la religión azteca y el catolicismo indicaba un origen común. "¿Qué era la religión de los mexicanos sino un cristianismo trastornado por el tiempo y la naturaleza equívoca de los jeroglifos?" Hasta el consumo sacrificial de carne humana no era sino una mala adaptación de la doctrina de la Eucaristía.[7] ¿Por qué habría de llamarse idólatra a Nezahualcóyotl cuando era claro que rendía culto al único Dios verdadero? y la corrupción del cristianismo por los indios no era causa de sorpresa: ¿no habían caído recientemente los franceses en el ateísmo?

La fuerza emocional que animaba las convicciones de Mier se reveló claramente en su *Carta de despedida* (1820), manuscrito que escribió a punto de embarcar para España, destinado, al parecer, a un exilio permanente. Comenzó con una apasionada súplica de que México rechazara la reciente decisión de la Academia Española de sustituir la *x* por la *j*, en todos los nombres mexicanos. Pues México, en contraste con Méjico, se derivaba de la pronunciación india "Mescíco", que significaba "donde está o (donde) es adorado Cristo, y mexicanos es lo mismo que cristianos". Para llegar a esta etimología, citó la tesis de Martín del Castillo, sostenida por Baltazar de Medina, de que *Mexi* era la pronunciación india del hebreo *Mesías*. En realidad, México-Tenochtitlan había sido fundada por santo Tomás-Quetzalcóatl, y aún llevaba el nombre que significaba su vocación cristiana.[8]

Si la fe de Mier en la fundación apostólica de su país resultó inconmovible, por lo contrario su fe en la historia de Guadalupe pronto se perdió. Antes del sermón, ya había sentido dudas por causa de la observación, de José Ignacio Bartolache, de que la tela de la imagen era de una sustancia muy distinta del material empleado en los sayales indios. Sea como fuere, el clero jansenista con el que se había asociado adoptó en general una visión muy escéptica de las apariciones, los milagros y las imágenes milagrosas. La historia de la misión de Santiago a España había sido tema de controversia, y se había cuestionado la autenticidad de su tumba, allá en Compostela. Al publicarse en 1817 la memoria de Muñoz sobre la Guadalupana de México, quedó destruido todo vestigo de fe que Mier aún hubiese conservado, especialmente porque Sahagún había identificado el culto del Tepeyac como un disimulado culto de Tonantzin. En una serie de cartas a Muñoz, fechadas en 1797, pero probablemente escritas en 1817-1820, Mier llamó la atención, ahora, sobre la similitud de la historia de la aparición con el relato bíblico de Moisés en el monte Sinaí. Citando la afirmación de Sigüenza y Góngora de que el manuscrito original había sido obra de Antonio Valeriano, gobernador indio de Tenochtitlan y colaborador de Sahagún, declaró: "La historia de Guadalupe es una comedia del indio Valeriano, forjada sobre la mitología azteca, tocante a la Tonantzin, para que la representasen en Santiago, donde era catedrático, los inditos colegiales que en su

tiempo acostumbraban representar en su lengua las farsas que llamaban autos sacramentales". Pero Mier no discutió sobre el origen de la imagen, como no fuese para afirmar que obviamente era indígena, en su estilo y su concepto.[9] Estando persuadido de que los indios habían rendido culto a la Virgen María bajo guisa de Tonantzin durante siglos antes de la llegada de los españoles, la proveniencia precisa de la imagen al parecer no le preocupó.

En efecto, el audaz intento de Mier por combinar los dos grandes mitos criollos en un solo acontecimiento histórico no sobrevivió a su propio latente escepticismo. Hubo de reconocer que las teorías de Borunda eran disparatadas; pero aunque se diferenció de la mayoría de los patriotas criollos al dudar que la Virgen María hubiese impreso su imagen en el sayal de Juan Diego, su demostración de una misión apostólica a México encontró una recepción entusiasta, especialmente porque se basaba en toda una pequeña biblioteca de autores criollos.

José Fernando Ramírez, estudioso del siglo XIX, reunió toda una pila de manuscritos y textos que trataban del tema y no vaciló en incorporar la disertación de Mier en la traducción española de la obra de William Prescott sobre la historia de la Conquista. Todavía en el decenio de 1880, Manuel Orozco y Borra jugueteó con la idea de que Quetzalcóatl hubiese sido un misionero irlandés.[10] Aquí, el ímpetu se debió al difundido deseo de dar a México una fundación cristiana, liberando así al país de la necesidad histórica de la conquista y la evangelización por los españoles.

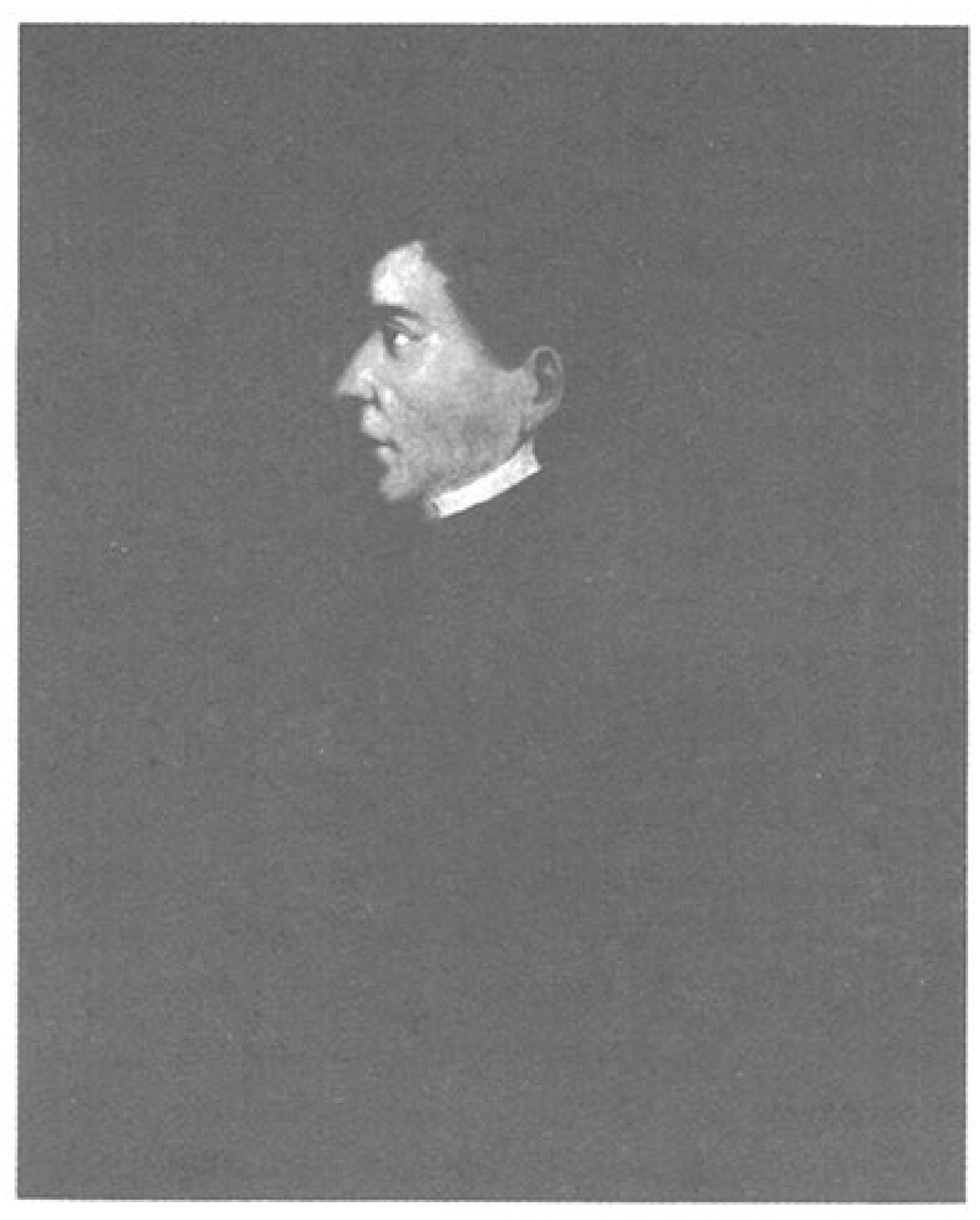
II

Si fray Servando pudo trasladarse tan fácilmente de uno a otro país de Europa fue, en parte, porque se había vuelto jansenista, es decir, en cuestiones de disciplina eclesiástica era un extremo galicano. Dado que era víctima de persecución de la Iglesia y con el ardiente deseo de ser liberado de sus votos de dominico, no hay en todo ello nada muy sorprendente. Por cualesquier razones, sus memorias revelan que virtualmente todos los hombres que lo protegieron y ayudaron en España fueron acusados de pertenecer a tal partido. Tampoco Mier tuvo escrúpulos para confesar esta lealtad, pues declaró que "los jansenistas, así se llamaban en Europa todos los hombres sólidamente instruidos en la religión y amigos de la antigua y legítima disciplina de la Iglesia". Gracias a esta filiación de partido, Mier fue bien recibido por Henri Grégoire cuando huyó a Francia en 1801, pues el obispo francés mantenía correspondencia con Jovellanos y con otros jansenistas españoles. Pero ambos también estaban unidos por una admiración común a Bartolomé de las Casas, cuyos escritos editó Grégoire para su publicación en Francia, reconociendo en su introducción la ayuda que había recibido de "un culto doctor americano de la Universidad de México". Siempre del lado de los oprimidos, Grégoire fundó una sociedad antiesclavista en París, tuvo correspondencia con William Wilberforce en Londres y apoyó cálidamente la causa de la independencia de Haití.[11]

Si fray Servando se referiría después a Grégoire como “mi amigo” y como “un gran obispo” fue porque llegó a compartir muchas de sus opiniones. Henri Grégoire (1750-1831), jansenista que fundó la Sociedad de Filosofía Cristiana para propagar sus ideas, había sido elegido a la Asamblea Nacional en 1789, donde pronto se destacó como ardiente republicano, declarando que “la historia de los reyes es el martirologio de las naciones”. No tuvo dificultad en aceptar la Constitución Civil de 1791 que prescribía la elección popular de curas y obispos. Nombrado obispo de Blois, llegó a ser el jefe del clero constitucional, pero tuvo que renunciar a su sede en 1804 cuando Napoleón llegó a un concordato con el papa, en que convino en restaurar la anterior jerarquía. Aunque el clero ultramontano tildara de hereje a Grégoire, él siempre insistió en su ortodoxia dogmática en todas las materias, como no fuese en la gran cuestión del gobierno de la Iglesia, ante la cual adoptó una posición republicana, federal, rechazando la monarquía papal en favor de la autonomía galicana. Poco simpatizante de los jacobinos o los *philosophes*, condenó acremente “el cinismo corrupto de las confesiones de J.-J. Rousseau”, y declaró que “Voltaire no tuvo nunca más guía que su vanidad y su lascivia”. Vestido de obispo, había asistido a las sesiones de la Convención y se había opuesto enérgicamente al deísmo de Estado propuesto e introducido por Robespierre. Mientras muchos clérigos reaccionaron contra los excesos de la revolución proponiendo una alianza entre la Iglesia y la monarquía absoluta, Grégoire se esforzó por mantener “la Santa Alianza del cristianismo y la democracia”, añadiendo que si “Juan Jacobo Rousseau pretende que el catolicismo y la libertad son irreconciliables, yo creo que el catolicismo es irreconciliable con el despotismo”.[12] Como patriota de un país en que la jerarquía había excomulgado como herejes a los jefes insurgentes, Mier tuvo buenas razones para hacer eco a las opiniones de Grégoire. En sus colaboraciones a *El Español* y en sus escritos ulteriores, abiertamente cuestionó la legitimidad de la donación alejandrina de 1493, arguyendo que la monarquía papal establecida durante la Edad Media se basaba en documentos falsos —las *Decretales* de san Isidoro y la *Donación* de Constantino— expresados en la ley canónica de Gracián. De manera típicamente jansenista, pidió un regreso a la primitiva constitución de la Iglesia, en que todos los sacerdotes y no sólo los obispos figuraban como herederos de los apóstoles. Cada diócesis debía poseer su propio consejo dotado con una autoridad superior a la del obispo.

> La plebe cristiana que compone la Iglesia definida […] elegiría a sus obispos en compañía del clero y no tendría, a pesar suyo, obispo alguno […] Los curas, pues, con el obispo, componen de derecho divino el tribunal de la Iglesia; y de ahí es que, según los antiguos y verdaderos cánones, nada podía el obispo sin consulta y consentimiento de su Presbiterio, que eran los curas de la ciudad.[13]

Después de que México logró la independencia, Mier intervino en los debates congresionales de 1823 para pedir acción inmediata en el nombramiento de obispos para remplazar a los españoles que habían huido del país. Sobre el tema de iniciar relaciones con el papado, confesó: “Mis ideas son muy liberales en la materia, como he sido del clero constitucional de Francia y padre de su segundo concilio nacional […] Si la Iglesia es una monarquía como pretenden los ultramontanos, si es una república federada como enseña la Universidad de París y en mi opinión, todo eso se cuestiona en la Iglesia”. Sin duda, había que reconocer al papa como cabeza visible, centro de la unidad de la Iglesia, pero su derecho a nombrar a los obispos era una medieval usurpación de poderes que residían en cada sede metropolitana. Los concordatos con Roma invariablemente menoscababan el derecho de la nación a elegir los obispos que deseara darse. Concluía Mier: “Cada Iglesia tiene a su divino fundador, todos los poderes necesarios para conservarse y propagarse sin necesidad de ir a Roma”.[14] Sus peores temores concernientes al papado se confirmaron en 1824 cuando León XII emitió una encíclica en que exhortaba a los españoles de América a devolver su lealtad a la Corona española. Esta inoportuna misiva causó gran resentimiento por todo México y Mier publicó un acerbo escrito, reproducido en un importante periódico, en que firmemente condenaba la intromisión de la Santa Sede en los asuntos temporales de este mundo. Recordó a sus lectores la donación alejandrina que había desencadenado “demonios sangrientos” en el Nuevo Mundo y elogiaba las declaraciones galicanas de 1682 propuestas por el “doctísimo Bossuet”. Pasando a la ofensiva, citó la famosa homilía de Pío VII, emitida cuando, siendo obispo de Imola, había propugnado una alianza del cristianismo y la democracia, texto que había sido impreso en París por “mi célebre amigo, el sabio y virtuoso Grégoire” , y que en traducción española circulaba ahora por México. Una de las últimas cartas de Mier, escrita en 1825, criticaba enérgicamente la misión del canónigo Vasquez a Roma, que pretendía establecer el nombramiento de una nueva jerarquía para México.[15]



Fray Servando Teresa de Mier

Como su mentor fracés, fray Servando seguía considerándose católico y sacerdote. En el

Congreso se opuso a la puesta en vigor de los decretos de las Cortes de 1820 que amenazaban a los privilegios y las propiedades del clero, arguyendo que sólo servirían para causar antagonismos en el pueblo: “En Nueva España todo el clero no pasa de cuatro mil, y en él están la nobleza y las luces. Por eso es él el que ha estado siempre al frente de la insurrección como que conocía mejor los derechos del pueblo de quien siempre ha sido el padre y protector”. Tanto como Grégoire, adoptó una actitud crítica de los *philosophes* y de los jacobinos, atribuyendo los crímenes de la Revolución francesa a la “desmoralización del pueblo, obra de los filósofos […] atacaban el dogma y con él cayó la moral, faltó la religión, sin la cual, decía con razón Tácito, es tan imposible de fundar una república, como una ciudad en los aires”. Por esta razón, él solicitaba la prohibición en México de todos los libros impíos o blasfemos, hablando al menos tres veces sobre este tema en el Congreso: Rousseau y Voltaire fueron especiales blancos de sus ataques. En todo esto, Mier mostró ser un firme exponente del republicanismo confesional propugnado por Morelos y por Bustamante.[16]

III

La invasión francesa de la Península dio a fray Servando una oportunidad de intervenir en la política de independencia. Habiendo cometido la imprudencia de regresar a España en 1803, después de una visita a Roma en que afirmó que había logrado su secularización, pronto fue condenado a nuevo encarcelamiento, primero en Madrid y luego en una prisión por desencaminar a clérigos de Sevilla. El administrador de la prisión se quejaría amargamente del preso, exclamando que la conducta y las expresiones de Mier eran tan extravagantes que “me hace creer tiene leso de cerebro por de otro modo no se produciría en otros términos, ni el creer unos disparates como persuadirme en medio de su abatimiento a que ha de salir de aquí para deán o para obispo”. Cuando en 1805 informó del segundo y logrado escape de Mier a Portugal, pidió que se le permitiera renunciar, añadiendo: “Todo es inútil con esta clase de monstruos por no decirles hombres […] no tengo ya fuerza para lidiar con semejantes criaturas”.[17] Indómito, fray Servando regresó a España en 1808, para servir allí como capellán de un batallón de voluntarios, y presenció la derrota del general Blake en Belchite; envió un florido relato de su papel en aquella batalla, para que fuese publicado en México. Luego audazmente llegó a Cadiz y solicitó a la Regencia que recompensara sus servicios nombrándolo canónigo de la catedral de México. Presente en la inauguración de las Cortes, estableció contacto directo con los diputados americanos y fue encargado por la viuda de Iturrigaray de que refutara los alegatos de Cancelada acerca de las acciones del virrey en 1808. Luego, Mier se hizo a la vela rumbo a Londres, donde fue colaborador de *El Español* y publicó su *Historia de la Revolución*, manteniéndose durante los años 1811-1816 con una pequeña subvención del gobierno británico, procurada por Blanco White.[18]

El propósito de su *Historia* era repetir los argumentos constitucionales de 1808, comentar los debates de las Cortes de Cádiz, describir el curso de la insurgencia mexicana y ofrecer un argumento razonado en favor de la independencia mexicana. Tal es el texto capital para cualquier interpretación de la ideología de la revolución hispanoamericana. Escrito en un estilo vigoroso, polémico, constituye el momento axial en que los temas tradicionales del patriotismo criollo se convirtieron en poderosos argumentos en contra del régimen español. Para ayudarse, Mier también se basó en el hincapié de los *whigs* en la antigua constitución, propuesta por Jovellanos y Blanco White; tampoco vaciló en citar a Thomas Paine. Sin embargo, en todos los puntos rechazó la influencia de Rousseau y de los principios jacobinos de democracia: apelaba a la historia de México y no a la razón universal; su objetivo era la liberación de la nación mexicana, y no la redención de la humanidad.

No es éste el lugar para volver a seguir los debates constitucionales de 1808-1812 en México y en Cádiz. Baste decir que fray Servando reunió abundantes materiales, tomados de *El Español* y de los diputados americanos en las Cortes, destinados todos ellos a demostrar que la ruptura entre España y América se derivaba de la agresión no provocada de los residentes europeos en el Nuevo Mundo. La captura de Iturrigaray, los insultos de aquel "buhonero quebrado" Cancelada, la negativa del libre comercio, la exclusión de las castas de ascendencia africana de todo registro electoral, la negativa a nombrar criollos a los altos cargos, el atroz memorial del consulado mexicano, la desigualdad de la representación en las Cortes y la negativa a reconocer las juntas insurgentes: ésta era la sustancia de un argumento que ya había hecho que Mier exclamara:

> ¿Qué tienen ya que esperar las Américas de la nación española? ¿Qué nos resta que proponer a una nación tan obstinadamente tirana? ¿Qué partido nos queda que adoptar con una nación tan soberbia? ¿Que agonizando, ahogándose, ahorcada, sin ejército, sin jefes, sin plazas, sin marina, sin recursos, y casi enteramente subyugada, todavía se niega a todo, desprecia, insulta, amenaza, intriga y bravea cuando sólo debiera pedir perdón de sus crímenes en América e implorar humildemente un asilo?[19]

En efecto, la habitual enemistad entre criollos y gachupines, ya rasgo tan notable de la sociedad mexicana desde comienzos del siglo XVII, explota aquí, finalmente, en la más amarga recriminación. Las quejas contra los "advenedizos" cristalizaban ahora en una denuncia de la tiranía mercantil ejercida por los españoles peninsulares en América y aún sostenida por la Regencia y las Cortes. Y, de no menor importancia, Mier denunciaba rotundamente la "alternativa", ese sistema peculiarmente colonial, por el cual se llevaban frailes de España con el propósito expreso de gobernar las comunidades mendicantes, en condiciones alternas, pese a la abrumadora mayoría criolla. Como dominico, Mier había experimentado la

persecución de sus hermanos europeos, cuyo origen predominantemente campesino era una nueva fuente de irritación para los aristocráticos criollos que entraban en la orden. Además atacó al arzobispo Núñez de Haro, que había tratado de atiborrar los cabildos de la catedral con canónigos llegados de la Península, negando así a los criollos su debida promoción. Era esta manifiesta discriminación la que había empujado a tan gran parte del clero mexicano a abrazar la causa de los insurgentes.[20]

La reiteración de viejas quejas adquirió una más profunda resonancia histórica cuando Mier recordó los crímenes de los conquistadores, sólo para fijarse en las crueldades perpetradas por los comandantes realistas de su época como nueva prueba de que los españoles nunca habían cambiado: seguían siendo la misma nación feroz, siempre resuelta a la destrucción del Nuevo Mundo y de sus habitantes, fuesen indios o criollos. Así como Alvarado había masacrado la nobleza azteca en Tenochtitlan, así también el general Calleja había masacrado la población de Guanajuato una vez recuperada la ciudad. En Michoacán y Jalisco, donde en otro tiempo Nuño de Guzmán había torturado y saqueado, ahora el general Cruz quemaba y asesinaba. Una vez nombrado virrey, Calleja reprodujo las medidas introducidas por el duque de Alba en los Países Bajos. Las ejecuciones de los jefes insurgentes recordaban al asesinato “oficial” de Túpac Amaru ordenado por el virrey Toledo. No contento con la retórica, Mier obtuvo de las gacetas oficiales un resumen de las acciones militares y el número de los insurgentes caídos en combate o ejecutados, lo que demostraba, arguyó, que los realistas habían superado de lejos a Hernán Cortés en el número de mexicanos que habían matado. Tanto como los conquistadores, los españoles de su época habían actuado como lobos sueltos entre las ovejas, esforzándose por mantener su dominio por medio del terror y la devastación.[21]

Al hacer esta acusación, Mier citó la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Las Casas, como prueba de la implacable crueldad de los españoles. Tan persuadido estaba de su pertinencia ideológica para la causa insurgente, que promovió nada menos que tres ediciones de su escrito en Londres, Filadelfia y México, advirtiendo a los españoles en su prólogo que: “No faltará un nuevo Las Casas para revelar vuestros crímenes y exponeros una vez más a la execración del universo”. Ya en la edición francesa había defendido al gran dominico ante la calumnia del “cuentista Pauw y su acólito Robertson”, quienes lo habían acusado de iniciar el tráfico de esclavos. Ahora saludaba a Las Casas como el “genio tutelar de las Américas, padre de los indios”, y cálidamente adoptó la sugestión de Raynal de que, tras la independencia, México debía levantar una estatua en su honor. Como dominico, Mier había leído las historias de su orden en México, escritas por Dávila Padilla y Remesal, en que Las Casas aparecía virtualmente como un santo: ahora, aplicaba la virulenta denuncia de los conquistadores al escenario contemporáneo e instalaba a Las Casas como profeta para todos los habitantes de América, fuesen indios, castas o criollos.[22]

En aparente contradicción con este apasionado rechazo de la Conquista, Mier también

aseguró que los criollos habían sido privados de sus derechos ancestrales como herederos de los conquistadores. Había aquí una tradicional línea de argumento, lugar común en las peticiones de oficio del siglo XVII, ya planteada por Juan Antonio Ahumada en el decenio de 1720, y sostenida por Viscardo y Guzmán en su célebre *Carta*. Había existido, declaraba Mier, un "contrato social" entre los conquistadores y los reyes de España, legado a sus herederos criollos, que había sido destruido por el *golpe* gachupín de 1808. Era un instrumento obligatorio que no había que confundir con el "contrato antisocial" de Rousseau, al que denunciaba como "aquel tejido de sofismas, dorados con el brillo de la elocuencia encantada del filósofo de Ginebra". La doctrina de la voluntad general y la soberanía popular había causado la Revolución francesa con todos sus excesos; había motivado la caída de la junta de Caracas, y había inspirado la Constitución de Cádiz, donde la creación de un Estado unitario, basado en una ficticia nación española, había reducido a los americanos a una tutela perpetua. En lugar de invocar derechos universales o una teoría general, Mier apelaba al "pacto solemne y explícito que celebraron los americanos con los reyes de España [...] y está autenticado en el mismo código de sus leyes. Ésta es nuestra magna carta". ¿No habían sido conquistadas las Indias por expediciones financiadas en privado, cuyos jefes habían actuado después como gobernadores, estableciendo ciudades y distribuyendo encomiendas? Sólo después se habían incorporado los territorios conquistados al reino de Castilla, haciendo que los americanos quedasen como leales súbditos del rey de España, no del pueblo español.[23]

Pero Mier no apoyó su caso en ningún título de propiedad conferido por la Conquista, pues definió a los criollos como los herederos espirituales de los primeros mendicantes que habían defendido a los indios contra la explotación de los conquistadores. Gracias a la campaña lanzada por Las Casas y sus compañeros dominicos, los naturales del Nuevo Mundo fueron declarados verdaderos seres humanos y súbditos libres de la Corona. El fruto de sus esfuerzos fueron las Leyes Nuevas de 1542, que pusieron fin a los peores abusos de las encomiendas. En este periodo, la Corona promulgó para América: "Entonces se zanjarán los cimientos del Código de Indias, cuyas leyes en lo favorable tampoco son sino las conclusiones de los escritos de Las Casas, como dice muy bien Remesal". Además, para compensar a los conquistadores por la pérdida de sus encomiendas, la Corona prometió que sus descendientes gozarían de preferencia en todos los nombramientos para la Iglesia y el Estado, derechos preferenciales que Mier describía como "leyes remuneratorias anexas al pacto social de los americanos criollos con los reyes".[24] Por entonces, la Corona celebró un contrato similar con los indios, reconociendo la autoridad de sus jefes y afirmando su condición de vasallos libres.

En efecto, Mier aplicó a América el mismo tipo de argumentos históricos que Jovellanos y Blanco White habían planteado para España. Si la conquista era execrada, las Leyes de Indias, que sacramentaban los derechos de los conquistadores y de sus descendientes, quedaban instaladas como antigua constitución del Nuevo Mundo. De acuerdo con Solórzano, Mier arguyó entonces que los territorios americanos constituían tres reinos, dotados con virreyes,

gobernadores, audiencias, colegios, universidades, obispos y conventos. Aunque en la teoría legal fueran parte de la Corona de Castilla, las Indias poseían su propio Consejo, comparable en categoría con los Consejos que administraban Italia, Flandes y Aragón, y así poseían "igual principado soberano y conservando sus leyes, fueros y pactos". Sin embargo, como su modelo español, la constitución americana había sido socavada y pasada por alto por el creciente despotismo de la Corona que negaba a los criollos todo avance, reducía a los indios a la condición de siervos e imponía un monopolio comercial. Pero por muy socavada y corrompida que fuese, la constitución aún perduraba como fundamento político de México, ofreciendo clara prueba de que una vez que hubiese abdicado la dinastía borbona, la soberanía había de volver a los americanos, con quienes la Corona había celebrado el contrato original. De ahí se seguía que las Cortes carecían de toda autoridad para promulgar una nueva constitución que uniese España y América en un Estado unitario. Elogiando a Blanco White "por la claridad de su juicio, por la rectitud e imparcialidad de su corazón y por la reunión más completa de las luces y el saber político", Mier señaló las múltiples deficiencias de la Constitución de Cádiz, centrándose en su débil ejecutivo, su falta de una segunda asamblea legislativa y la ausencia de una judicatura independiente. Siendo esencialmente obra de doctrinarios, remplazaba la legislación positiva —si bien imperfecta—, de más de dos siglos, por el caos administrativo.[25]

Aunque fray Servando apelara a la historia para justificar la causa de los insurgentes, también planteó varios argumentos basados en los derechos naturales creados por la geografía, la cuna y la raza, pues remató su argumento citando *Common Sense*, de Tom Paine, parafraseando un pasaje que ya había aparecido en Raynal y en Viscardo: "La naturaleza no ha creado un mundo para someterlo a los habitantes de una Península en otro universo […] por la ley de los mares y las distancias la América no puede pertenecer sino a sí misma […] un mundo tan rico no puede ser esclavo de un rincón miserable". Además, defendió los derechos conferidos por la cuna y la crianza, exclamando: "¡Americanos! Tenemos sobre América el derecho mismo que tenían los indios originarios de la Asia […] el de haber nacido en ella, cultivado la tierra, edificado y defendido sus pueblos".[26] No contento con afirmar la igualdad de criollos y de indios, también subrayó la importancia del mestizaje. Después de todo, Tom Paine había argüido que la Gran Bretaña no podía considerarse la Madre Patria de los Estados Unidos, ya que el continente había atraído inmigrantes de toda Europa. Así también ahora, afirmaba Mier, dado que la migración española había sido principalmente masculina, muchos conquistadores y colonos se habían casado o habían engendrado con mujeres indias, por lo que no podía describirse a España como la Madre Patria de México: "Todos los criollos somos mestizos […] corre en sus venas la sangre pura de los señores del país". Algunos años después, en un memorial publicado en 1821, Mier unió todos estos argumentos en un pasaje en que, por igual, se basaba en Viscardo, Garcilaso de la Vega y Tom Paine. Aludiendo a los recientes tratados territoriales de España con los Estados Unidos, escribió:

> Todas estas cesiones son agravios nuestros, no sólo por los derechos de nuestras madres que todas fueron indias, sino por los pactos de nuestros padres los conquistadores (que todo lo ganaron a su cuenta y riesgo) con los reyes de España: […] La América es nuestra, porque nuestros padres la ganaron si para ellos hubo un derecho; porque era de nuestras madres, y porque hemos nacido en ella. Éste es el derecho natural de los pueblos en sus respectivas regiones. Dios nos ha separado con un mar inmenso de la Europa, y nuestros intereses son diversos. España jamás tuvo acá ningún derecho.

Para entonces, Mier había llegado a presentarse a sí mismo como el patriota mexicano simbólico: "El doctor don Servando de Mier escritor célebre, descendiente del último emperador de México, Quatemoczin […] Esta es la verdadera causa por-que se me desterró a España hace 25 años, y no se me dejó volver […]"[27]

IV

En 1816, fray Servando por fin salió de Inglaterra, haciéndose a la mar, rumbo a México, en compañía de Javier Mina, temerario soldado español que planeaba derrocar a Fernando VII iniciando una revuelta en México. La expedición pronto fue derrotada y Mina, junto con casi todos sus compañeros, perdió la vida. Mier, como siempre, sobrevivió, esta vez por razón de su condición de no combatiente y de las relaciones de su familia con la nobleza del Norte. Pero pasó los cinco años siguientes en la cárcel, primero de la Inquisición y luego en la sombría fortaleza de San Juan de Ulúa. En este periodo de confinamiento escribió sus memorias y redactó varios ensayos en que defendió sus ideas y su trayectoria. En 1821, escapó del navío que lo llevaba de vuelta a España y huyó a Filadelfia, donde publicó su *Memoria político-instructiva.* Por entonces, Mier era una figura nacional, una leyenda viviente en que no siempre era clara la separación entre el hecho y la fantasía, ni siquiera para él mismo. "El ser de un país tan distante como México me daba una especie de ser mitológico […] nadie podría persuadirse que un hombre de mi instrucción y educación fuese un hombre ordinario." A un oficial español "mi historia le pareció una novela, y seguramente fingida". Y en realidad así lo era, pues en aquellos años Mier no sólo se describía como "escritor célebre, descendiente del último emperador de México". También afirmaba que lo habían nombrado arzobispo de Baltimore. Menos dramáticamente, dijo que durante su visita a Roma había obtenido la secularización de la orden dominica y se le había nombrado pronotario apostólico, categoría que le permitía llevar la púrpura episcopal.[28] Ninguno de estos caprichos le restaba influencia política, y la Inquisición anotó estos fríos términos: "Fray Servando es el hombre más perjudicial y temible en este reino de cuantos se ha conocido. Es de un carácter altivo,

soberbio y presuntuoso. Posee una instrucción muy vasta en la mala literatura. Es de un genio duro, vivo y audaz […] Aún conserva un ánimo inflexivo, y un espíritu tranquilo, y superior a sus desgracias”.[29]

En sus memorias, fray Servando hizo un cuadro burlón y amargo de la España de Godoy. El país era pobre, yerma la tierra, malo el clima, y el pueblo víctima de enfermedades. “En Castilla hay pan y vino nada más.” Las diferencias entre las provincias eran grandes: “Sólo convienen en ser todos fieros y soberbios, más y menos, en ser ignorantes y supersticiosos”. El gobierno le pareció corrompido, despótico y dominado por una nobleza que era, a la vez, ignorante y viciosa: “Casi todos los empleados de las oficinas son criados y lacayos de los grandes o parientes de sus concubinas”. Después de su estancia en París, encontró que España era provinciana: “Los españoles son el mono perpetuo en sus vestidos y costumbres de los otros europeos, principalmente los franceses”. No que él tuviese gran aprecio a la Francia napoleónica, pues escribió desdeñosamente de “el genio ligero y cómico de los franceses que han rematado en ser esclavos de un déspota […] Nunca vi un [pueblo] más ligero, mudable y fútil que el de Francia”. En realidad, lo que impresionó a Mier en Francia no fue su política ni su gloria militar, sino antes bien la Iglesia francesa con sus ritos galicanos y su clero jansenista; su residencia en el país sólo sirvió para confirmarlo en su detestación de los *philosophes*. En su *Memoria* publicada, escrita en Filadelfia, Mier convirtió estas observaciones, que ya eran lugares comunes, en una antítesis política, por no decir filosófica, entre Europa y América: “Cuando uno deja nuestros climas abundantes, templados y deliciosos para ir a la Europa, siente la misma desventaja que sentiría Adán saliendo del paraíso a la tierra llena de abrojos y espinas, que debía regar con el sudor de su rostro para tener un pan. Naturalmente siente uno del otro lado del océano la idea de un pecado original”. ¿No eran los europeos “pueblos decrépitos y corrompidos del lujo, la ambición, la inmoralidad y el libertinaje”? Para un hombre tan impresionado por la carga de la historia, sin embargo, esta visión optimista del Nuevo Mundo como nuevo paraíso resultó no ser más que una fase pasajera, resultado sin duda del aire y la hospitalidad de Filadelfia.[30]

Entre las influencias que pesaron sobre el pensamiento de Mier en aquellos años sobresalió la obra recién publicada del abate de Pradt, cuya metáfora biológica de la independencia como proceso natural de crecimiento y madurez fue bien recibida por Mier, haciendo eco a ese argumento, casi palabra por palabra, cuando escribió acerca de la América española: “Su independencia no es más que la declaración de su mayor edad. Nosotros, que ya tenemos mayor población que la madre patria, iguales luces y mayor riqueza, creemos que estamos ya en estado de emanciparnos. Llamarnos por eso rebeldes es llamar rebelde a la naturaleza que emancipa a los hijos cuando no han menester a sus padres”. Pero Mier rechazó, indignado, la definición de Pradt de la América española como simple colonia, es decir, simple propiedad de la metrópoli, cuyo propósito no era otro que el de producir y consumir. Tal descripción tal vez fuera cierta de las Antillas, pero ciertamente no podía aplicarse a

México, que poseía todas las instituciones de un auténtico país. Pese a su anterior elogio de la libertad inglesa, ahora apoyó la advertencia de Pradt, acerca de la amenaza de una expansión británica, observando: "Yo he oído decir a sus ministros, que nadie excedía el saber práctico de Maquiavelo. Éste es su Biblia […] la política de Albión tan oscura como su clima, está en oposición con la libertad y prosperidad del mundo".[31]

Pero la defensa hecha por Pradt de una monarquía para la América española fue la que más alarmó a Mier, impeliéndole a escribir su *Memoria política-instructiva.* En sus obras anteriores había evitado toda discusión de las formas de gobierno, como no fuese para condenar al federalismo, como receta segura para la anarquía. Después de todo, la Inglaterra de la Regencia no era lugar en el cual publicar un ataque abierto al principio monárquico. Sin embargo, Mier ya había sido grandemente influido por Grégoire y por Tom Paine, inconmovibles republicanos ambos, y cuando ahora afirmó la necesidad de una república para México, volvió a basarse en estos hombres. "Son incompatibles por largo tiempo libertad y rey […] ¿qué es la historia de los reyes, decía un gran obispo [Grégoire] sino el martirologio de las naciones? […] Los reyes son verdaderamente unos ídolos manufacturados por el orgullo y la adulación." ¿No había advertido el profeta Samuel a los israelitas en contra de elegir un rey? Como lo había observado Tom Paine, "Dios mismo dio a su pueblo escogido un gobierno republicano". Aparte de la tiranía inherente, la monarquía también era inextricablemente europea, por lo que un rey envolvería a México en las guerras del Viejo Mundo, impidiéndole alcanzar su verdadera independencia. "Las dinastías de Europa que no tienen más derecho en América que las de los ladrones y salteadores […] una vez que por los enlaces de familia, de los tronos y de los intereses de Europa nos enredaste en las guerras interminables de esa prostituta vieja, podrida, intrigante y menesterosa como llamaba Napoleón a Europa."[32]

En una nota más positiva, Mier declaró que "el gobierno republicano es el único en que el interés particular siempre activo es el mismo interés general del gobierno y del Estado". Ofreció los Estados Unidos, "nuestros compatriotas", como modelo de progreso, mismo al que habían de aspirar los mexicanos. Los excesos de la Revolución francesa no nacieron de su republicanismo; había que atribuirlos a la prevaleciente irreligión que habían provocado los filósofos, a las intrigas de las potencias extranjeras y al carácter nacional de los franceses que siempre anhelaban tener un amo. Siguiendo la misma línea de análisis, Mier apoyaba a la república para México, porque era la forma de gobierno más apropiada a "nuestro genio y carácter dócil, ligero, vivo, tan dulce y benigno como el clima". Temía que un rey pronto atrajera un ejército de "aduladores, empleados, soldados, misioneros serviles, teólogos, monarcómanos e inquisidores […] estoy convencido de que no conviene a nuestra dulzura reyes. El de las ovejas como somos los mexicanos, no puede ser sino el lobo. El espíritu general es republicano".[33] Esta dependencia del carácter nacional como modo de explicación revela una vez más la preferencia de Mier por los argumentos históricos y geográficos por

encima de todo abstracto razonamiento de política, preferencia apoyada por sus lecturas de Montesquieu, Blanco White y Jovellanos.

A su regreso de los Estados Unidos a México, Mier fue capturado por la guarnición española que aún ocupaba San Juan de Ulúa, de modo que para cuando logró su liberación en 1822, Agustín de Iturbide se había proclamado emperador de México. Ingresando en el Congreso como diputado por Nuevo León, Mier se opuso vigorosamente al nuevo monarca y denunció la propuesta de establecer unos tribunales militares: “Nos recuerda esta medida inmediatamente los tiempos desastrosos de Robespierre, de Venegas y Calleja”. En los debates, se basó en su experiencia europea para informar a la asamblea que “en los países más libres como en Inglaterra siempre había un partido decidido por el gobierno para oponerse”, para después expresar sus dudas sobre si los mexicanos podrían mantener semejante sistema: “Más bien abrazamos, como los franceses, los extremos, o de muy serviles o de liberales muy exaltados”. Pronto entró en abierta conspiración contra el régimen, padeció su último periodo en prisión y luego escapó para unirse a los ex generales insurgentes, Vicente Guerrero y Nicolás Bravo, en su rebelión contra el emperador. Un panfleto del gobierno afirmaba que, “todas las pruebas se combinan para condenarlo como principal director de la empresa”.[34]

Cuando el Congreso se reunió, tras la caída de Iturbide, Mier desempeñó un papel importante pero en gran parte inútil en las maniobras políticas y debates que siguieron. Aunque lograra superar, mediante su ingenio, al conservador partido “borbón”, él a su vez fue derrotado por los radicales. Como Jovellanos en 1810, lamentó que para muchos diputados “no hay nada que conocer más que Montesquieu, Rousseau y Raynal”. Aunque la mayoría deseara una república, había una considerable división sobre la forma precisa de su gobierno: “Sólo nos diferenciamos en que algunos la quieren confederada, y yo con la mayoría la quiero central a lo menos durante 10 o 12 años”. Pero aunque el padre Mier y Carlos María de Bustamante unieron sus fuerzas para propugnar una república centralizada, con un poderoso ejecutivo, la mayoría radical del Congreso optó por una constitución federal, movida en gran parte por las instrucciones de las capitales de sus estados, donde los políticos locales estaban impacientes por liberar sus territorios del dominio de la ciudad de México.[35] La Constitución de 1824 sería descrita después como “monstruoso injerto de la de los Estados Unidos sobre la de Cádiz de 1812”, lo que equivale a decir que creaba una federación de estados soberanos, pero en cambio dejaba al ejecutivo subordinado al Congreso. Su promulgación fue precedida por el Acta Constitutiva de la Federación Mexicana, la cual declaraba que “la nación mexicana se compone de las provincias comprendidas en el territorio del virreinato llamado antes de Nueva España”.[36] La constitución llegaba con una proclama en que “la floreciente república de nuestros vecinos del Norte” era elogiada por ser un primer ejemplo de práctica política. Se defendía la federación, por motivo de que las simples dimensiones y la diversidad física de la nueva república requerían delegar la autoridad, pues diferentes estados podrían requerir distintas leyes. Se hacía una respetuosa referencia a las obras de Rousseau,

Montesquieu y Franklin; Washington era saludado como “hombre inmortal”. Como su ejemplo de Cádiz, el documento omitía toda referencia a los derechos del hombre y trataba extensamente de la organización del gobierno.[37] La religión católica romana quedaba instalada como religión oficial de la república. En efecto, no era éste un manifiesto jacobino, sino antes bien un texto que fielmente expresaba los intereses de las provincias y las ilusiones de los radicales; implícitamente, atestiguaba el predominio de los Estados Unidos en la esfera de la cultura política.

En diciembre de 1823, Mier se levantó en el Congreso para pronunciar su Profecía Política. En esencia, arguyó que una Constitución no debía introducirse como instrumento de reforma sino que antes bien debía tomar en cuenta el carácter nacional y la realidad social. Aunque la federación era la mejor forma de gobierno republicano, México necesitaba una federación que “debe ser muy compacta, por ser así más análoga a nuestra educación y costumbres”. Tanto como los radicales, aceptaba que los Estados Unidos habían alcanzado “el colmo de la perfección social”. Pero antes de que su tipo de gobierno y su práctica política pudiesen ser adoptados en México, la sociedad había de cambiar, pues limitarse a copiar modelos extranjeros podía conducir al desastre. Para aclarar este argumento, contrastó la historia y el carácter de los mexicanos y los de sus vecinos del Norte, insistiendo en las inmensas diferencias que separaban a las dos naciones, pues los angloamericanos eran “un pueblo nuevo, homogéneo, industrioso, laborioso, ilustrado y lleno de virtudes sociales, como educado por una nación libre”. Durante años habían vivido con una Constitución que era esencialmente republicana y que había formado su confederación para unirse contra la opresión de Inglaterra. Cada estado tenía puertos y acceso al mar, y disfrutaba así de una considerable medida de independencia. Por contraste, los mexicanos eran “un pueblo viejo, heterogéneo, sin industria, enemigo del trabajo y queriendo vivir de empleos como los españoles, tan ignorante en la masa general como nuestros padres, y carcomido de los vicios anexos a la esclavitud de tres centurias”. En este contexto era absurdo imitar a los norteamericanos y dividir al país en estados separados, especialmente porque sólo algunas provincias poseían puertos “y la naturaleza misma, por decirlo así, nos ha centralizado”.[38]

Tras esta escueta evaluación, Mier atacó a los radicales en su principio base: su fe en la soberanía de la voluntad general, arguyendo que el gobierno de la mayoría simplemente significaba “el gobierno de los pobres y los ignorantes, cual es la masa general del pueblo”. Advirtió que depender de este “sofisma” podía conducir a la demagogia y a la tiranía de la chusma: “Tan tirano puede ser el pueblo como el monarca […] el pueblo siempre ha sido víctima de la seducción de los demagogos turbulentos”. Había sido ese mismo principio, tomado de Rousseau, el que condujera al terror jacobino de la Revolución francesa: “Principios si se quiere, metafísicamente verdaderos, pero inaplicables en la práctica, porque consideran al hombre en abstracto y tal hombre no existe en la sociedad”. En Europa, sólo Inglaterra se había librado del contagio de la anarquía. Durante su residencia en Londres, él

mismo había renunciado finalmente al jacobinismo. Persuadido por “mi célebre amigo, el español Blanco White […] estudié en aquella vieja escuela de política práctica, leí sus Burjes [Burkes], sus Paleis, sus Bentham”. Los ingleses se apoyaban en unas cuantas leyes fundamentales que protegían las libertades individuales y preferían no escribir una Constitución. México, opinaba Mier, aún no estaba dispuesto a redactar una Constitución permanente; advertía del ejemplo francés: “Es propio del genio cómico de los franceses fabricar Constituciones dispuestas como comedias por escenas”. Como estaban las cosas, Mier reiteró su apoyo a la federación moderada, con un poderoso ejecutivo central. La soberanía residía en “la voluntad legal” de los cuerpos constituidos de gobierno y en sus representantes elegidos, más que en el pueblo mismo. Aplicando el clásico análisis burkeano, Mier predijo que México sufriría un periodo de demagogia anárquica, seguido por otro de despotismo militar. Concluía diciendo: “Protestaré que no he tenido parte en los males que van a llover sobre los pueblos de Anáhuac. Los han seducido para que pidan lo que no saben ni entienden, y preveo la división, las emulaciones, el desorden, la ruina y el trastorno de nuestra tierra hasta sus cimientos”.[39]

Pocos profetas han sido más precisos en sus predicciones que el padre Mier. Habiéndosele concedido un alojamiento y una pensión en el Palacio Nacional, por el presidente Guadalupe Victoria, ex jefe insurgente, el viejo patriota observó con creciente desaliento el comienzo de las divisiones políticas que amenazaban con destruir el país. La rica provincia de Jalisco desafió abiertamente la autoridad del gobierno central y hubo de ser reducida a la sumisión por la fuerza militar. Peor aún: los políticos organizaron logias masónicas que reflejaban sus diversas aspiraciones ideológicas. En su correspondencia, Mier denunció las logias radicales, diciendo que estaban compuestas por una unión de antiguos iturbidistas y anarquistas reclutados entre “toda la escoria y los más inmorales pícaros”. Eran estos yorkinos los que introducirían una legislación que expulsaba de México a todos los españoles, desafiando de este modo eficazmente el asentamiento colonial en que Iturbide había fundamentado sus proposiciones de independencia. Estas medidas no fueron más que un preludio a la legislación radical de la Reforma (1856-1859) que confiscaba todos los bienes de la Iglesia, prohibía las órdenes religiosas y separaba la Iglesia del Estado. Pero mucho antes de esta tumultuosa época, en 1827, Mier falleció en el Palacio Nacional. Al recibir los últimos sacramentos, solemnemente advirtió a sus amigos y a sus colegas en contra del peligro de la masonería y el federalismo, y afirmó que moría siendo leal católico.[40] A Mier se le negó la paz hasta en la tumba, pues su esqueleto momificado fue exhumado por los radicales en 1861 y, junto con los de sus hermanos dominicos, fue vendido al propietario de un circo, para su exhibición pública.

En su obra *Common Sense* (1776), Tom Paine escribió: “La causa de América es, en gran medida, la causa de toda la humanidad. Tenemos en nuestro poder el volver a empezar el mundo”. Pese a la cósmica exuberancia de esta declaración, los angloamericanos mostraron ser notablemente cautelosos en sus deliberaciones constitucionales. Antes de la independencia habían tenido asambleas locales, habían disfrutado de considerable libertad de prensa, y ávidamente leían los escritos de la oposición de los *whigs* radicales en Inglaterra. Habían estudiado los textos clásicos de Locke y de Montesquieu. Aunque justificaran su rebelión apelando a los derechos universales de la humanidad, redactaron una Constitución que en muchos aspectos era una versión mejorada del ejemplo inglés, aunque inspirada por principios racionales y cuidadosamente destinada a dar acomodo a la autonomía local de los estados componentes.[41] En efecto, los angloamericanos se habían criado en una tradición de política que se remontaba al siglo XVII; eran los herederos de la victoria del Parlamento sobre la Corona.

¡Cuán diferente era el caso de México! Tanto como sus vecinos del Norte, Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante eran los herederos de una tradición de patriotismo criollo que podía remontarse hasta comienzos del siglo XVII. Pero sus formas predominantes de expresión eran históricas y religiosas, todas ellas puestas en un modo particular y no universal que ofrecía pocas lecciones de teoría política, como no fuese la incesante queja por el acceso a los altos cargos. En cambio, el espíritu criollo daba vuelta incesantemente a los dramáticos sucesos de la Conquista y a la grandeza de Tenochtitlan, obsesionado por las figuras de Cortés, Las Casas, Moctezuma y Cuauhtémoc. Tanto como los polacos o los irlandeses, los mexicanos jamás podrían olvidar el pasado. Deficiente en su ideología formal, el movimiento de independencia a veces degeneraba en querellas familiares entre peninsulares y criollos que se alimentaban de la calumnia étnica y del prejuicio social. Para unir a la masa de la población contra España, Mier y Bustamante propagaron el mito de una nación mexicana que ya existía antes de la Conquista y que ahora, después de 300 años de esclavitud, estaba a punto de recuperar su libertad. Sin embargo, en la práctica, era la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, patrona y madre de todos los habitantes de la Nueva España, la que era invocada para unir a las masas y a la élite en una insurgencia común contra España. El apasionado rechazo de todas las distinciones étnicas por los rebeldes se justificaba por la afirmación de una identidad común como mexicanos. En efecto, los temas y los símbolos del patriotismo criollo —esa idiosincrásica amalgama de devoción mariana, odio a los inmigrantes españoles e identificación con el pasado azteca— se transmutarían aquí en la precoz retórica de un nacionalismo mexicano que estaba destinado a unir a criollos, mulatos, mestizos e indios en la lucha por la independencia. Con tan original y poderoso vehículo ideológico, ¿qué necesidad había de invocar los principios universales del liberalismo occidental, como no fuese del modo más pasajero?

Por desgracia, la retórica de los insurgentes tenía poco que decir acerca de las formas de

gobierno más apropiadas para un México independiente. El resultado fue que la influencia del radicalismo europeo pronto amenazó con abrumar la tradición política criolla. En realidad, la primera generación de liberales mexicanos, Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora, desdeñosamente criticaron la insurgencia por sus líderes curas, su falta de principios y sus inclinaciones populistas. En aquellos primeros años recayó en Mier la tarea de demostrar que existía un terreno intermedio entre los "exaltados" y los "serviles", es decir, entre los radicales y los conservadores. En esencia, un discípulo de Jovellanos, Blanco White y, más lejano de Edmund Burke, llegó a estar cerca de lo que por entonces los ingleses hubiesen llamado un *whig*. Era un republicano aristócrata, un católico liberal y un nacionalista mexicano, que veía con igual desdén a jacobinos, monarquistas y aventureros militares. Sin la ayuda del idealismo alemán, Mier se quedó como protonacionalista, atraído por el mismo hincapié en el carácter nacional y en el pasado nacional pero incapaz de expresar sus ideas más allá de la etapa de unos cuantos ejemplos y argumentos históricos. Más aún, Mier nunca se liberó de la perenne ambigüedad del patriotismo criollo, con su contradictorio llamado a los derechos ancestrales y a la grandeza azteca. Pero logró brillantemente dar a la nación mexicana un árbol genealógico patriótico en que Moctezuma y Cuauhtémoc figurarían como los predecesores de Hidalgo y Morelos, unidos en su resistencia a la cruel tiranía de España. En gran parte gracias a la intervención de Mier y de Bustamante, el patriotismo criollo no sólo sirvió como ideología animadora de la insurgencia sino que, de igual importancia, entregó un legado que se renovaría durante la Revolución mexicana cuando muchos de sus temas más caros quedarían integrados al nacionalismo liberal de tal movimiento, por pensadores tan diversos como Manuel Gamio, José Vasconcelos y Andrés Molina Enríquez.

XXVII. UN HÉROE REPUBLICANO

I

En la América del Sur, la independencia fue conquistada por los ejércitos patriotas en el campo de batalla. No podría ser más grande el contraste con México. Esto es tanto más notable si recordamos que para 1815 la monarquía española había restablecido su dominio virtualmente sobre todos los vastos territorios que yacen entre el Río Grande y la Tierra del Fuego. Sólo las provincias del Río de la Plata habían logrado conservar su autonomía. En el resto del territorio, las juntas insurgentes que tomaran el poder en 1810 habían caído, víctimas todas ellas de la disensión interna, de levantamientos populares y de la reacción realista. Desde el principio, Lima había permanecido fiel a la Corona, y desde Perú partieron los ejércitos para reconquistar Quito, Chile y el Alto Perú. Como en México, unos jóvenes criollos impacientes se alistaron en el ejército realista y allí adquirieron el aire del soldado profesional; su lealtad a Fernando VII se fortaleció ante el desafío de la rebelión popular. Además, la derrota de Napoleón permitió a España el envío de regimientos veteranos para reforzar el ejército colonial. En Venezuela, fueron las tropas de la Península las que pacificaron los valles de la costa y restauraron el dominio real sobre la Nueva Granada.[1]

El primer desafío verdadero a la monarquía renaciente surgió en 1817 cuando José de San Martín, general argentino que había servido durante muchos años al ejército español en Europa, encabezó a los soldados que había reclutado y entrenado en Cuyo, llevándolos a través de los Andes, a Chile. Actuando en alianza con fuerzas patriotas, logró derrotar a los realistas en la reñida batalla de Maipú. Después en 1820, organizó una fuerza expedicionaria de tropas argentinas y chilenas que lograron adueñarse de Lima y liberar los distritos costeños de Perú. Pero, aunque muchos oficiales y burócratas criollos cambiaron entonces de bando y organizaron un Estado peruano, el virrey y su ejército aún dominaban toda la región montañosa que se extiende desde Potosí hasta Quito. Para entonces, Buenos Aires y sus provincias eran víctimas de una guerra civil, por lo que San Martín ya no podía esperar ninguna ayuda de este lado. El resultado fue un estancamiento que sólo pudo ser roto por un acuerdo pacífico efectuado entre criollos patriotas y realistas, o por una intervención armada del exterior. Como salieron las cosas, fue Simón Bolívar quien se echó a cuestas la tarea de destruir los últimos vestigios del dominio español de la América del Sur, empleando con ese fin el ejército que

había formado para obtener la liberación de Venezuela y de la Nueva Granada.

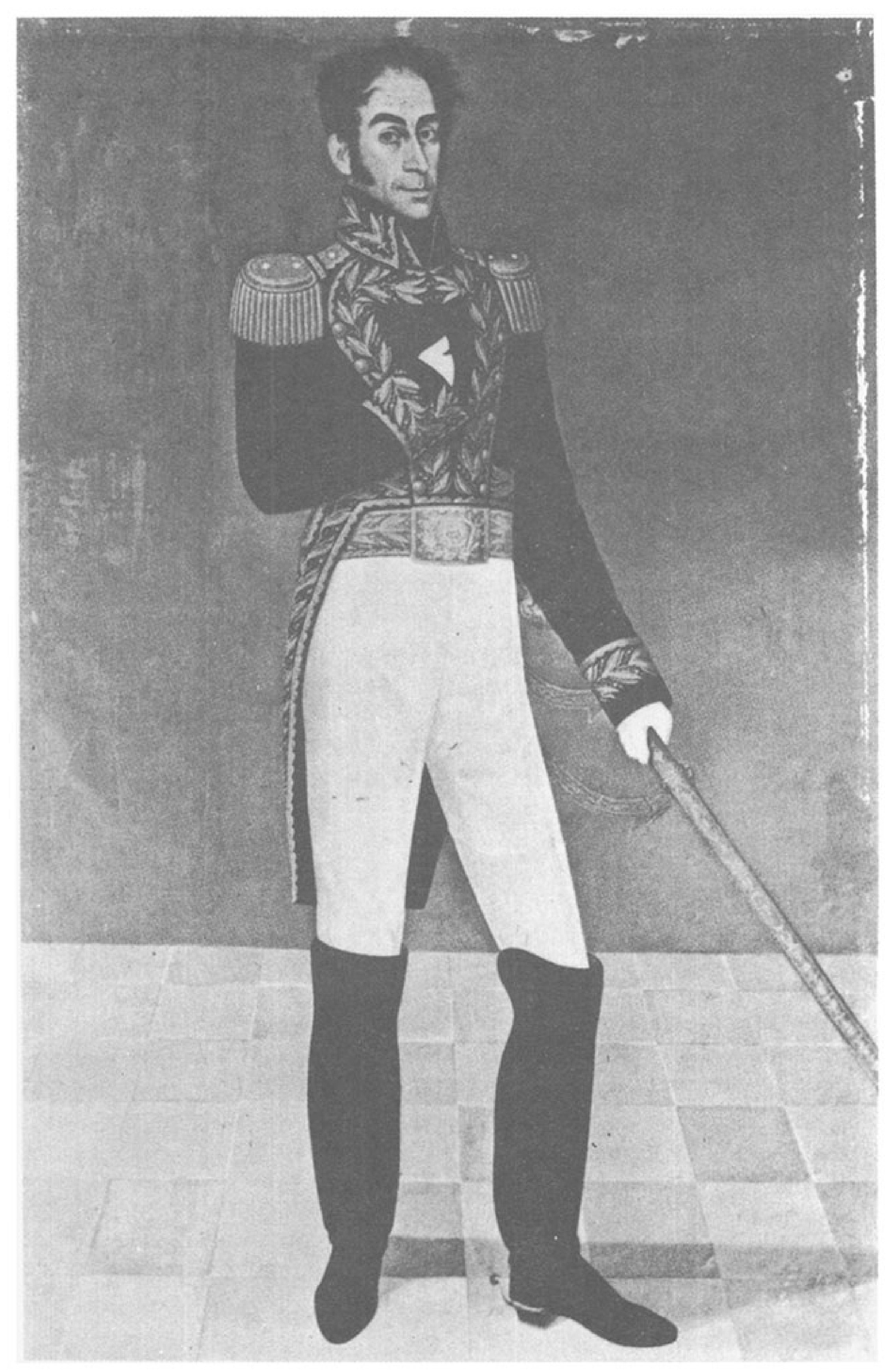
Si Venezuela desempeñó el papel de fuente de la insurgencia en la América del Sur, ello fue en parte porque su ubicación y su terreno permitían un fácil acceso a las ideas, los voluntarios y los pertrechos del exterior, ofreciendo condiciones ideales para la guerra de guerrillas. Su tardío surgimiento como provincia unificada y próspera durante los últimos decenios del siglo XVIII determinó que las instituciones de la Iglesia y del Estado obtuvieran mucho menos influencia que en Perú o la Nueva España. Ya desde 1780, la proclamación estadunidense de Filadelfia había circulado en forma manuscrita, traducida por un criollo que era deán de la catedral de Caracas. En 1797, una conspiración de mulatos y de esclavos negros, en Coro, reveló la infiltración de doctrinas de igualdad social y de soberanía popular llegadas de Haití. Un viajero francés notó que los conventos de las órdenes mendicantes estaban casi vacíos y que los jóvenes criollos "en la actualidad buscan una charretera con tanta avidez como antes buscaban la tonsura". Más aún, los ricos terratenientes cuyo ingreso dependía de la exportación de cacao se escandalizaron al ver que su petición de acceso a navíos extranjeros durante los bloqueos navales británicos de 1804-1808 eran rechazados por el ministerio de Madrid.[2] El más notable de los precursores del movimiento de independencia, Francisco de Miranda, fue un venezolano que en 1806 encabezó una malhadada expedición a las costas de su patria, distribuyendo ejemplares de la *Carta* de Viscardo, como propaganda.

Fueron la élite caraqueña, los terratenientes ricos y sus asociados legales quienes expulsaron a las autoridades coloniales en 1810, proclamaron la independencia y, en 1812, emitieron una Constitución notablemente liberal en que quedaban claramente enunciados los derechos del hombre y la soberanía popular. Se estableció una república federal, basada en el ejemplo de los Estados Unidos, que fue gobernada por una asamblea legislativa bicameral y una junta con un triunvirato como ejecutivo. Aunque quedaron expresamente abolidas las distinciones étnicas y se prescribió la igualdad legal de todos los ciudadanos, el derecho al voto fue limitado por calificaciones de propiedad, y la candidatura al Senado reservada a los hombres que tuviesen propiedades al menos por valor de 6 000 pesos. Sin embargo, pese a sus proclamas, el régimen actuó como si las injustas distinciones entre criollos y *pardos*, como se llamaba a los habitantes de ascendencia africana, siguieran en vigor, de modo que sobrevivieron los regimientos pardos de la milicia. Además, las dos provincias de Coro y de Maracaibo se negaron a unirse a la federación, temiendo que el rechazo de la autoridad real desencadenara una revuelta de esclavos. Los líderes de esta "república boba", irresolutos y divididos, no reclutaron un ejército regular, prefiriendo depender de una milicia ciudadana para defender su Estado.[3] En estas circunstancias, se requirió poco más que un terremoto que devastó la capital para que el populacho se declarara en rebeldía, permitiendo así a la Iglesia y a los españoles peninsulares residentes proclamar la restauración de la autoridad real. El que un levantamiento pardo hubiese destruido tan rudamente los sueños de los criollos de gobernar su propio país indica lo dividida que estaba la sociedad venezolana.

Durante la lucha contra esta rebelión popular, apareció por vez primera en escena Simón Bolívar (1783-1830), actuando como principal lugarteniente de Francisco Miranda. Al escapar a la Nueva Granada, que por entonces era una república federal enconadamente dividida, sacó las lecciones apropiadas de la catástrofe reciente: que el federalismo era equivalente al desastre político; que una milicia ciudadana no era digno sustituto de un ejército bien preparado, y que una clemencia indebida para con el enemigo era señal de debilidad. En forma lapidaria, concluyó: "Tuvimos filósofos por jefes: filantropía por legislación; dialéctica por táctica, y sofistas por soldados". En 1813, se le otorgó por vez primera el título de libertador cuando, habiendo reunido una pequeña fuerza en la Nueva Granada, entró en Venezuela yen la "campaña admirable" liberó a Caracas del régimen realista.[4] Sin embargo, pese a sus implacables medidas contra los españoles, habiendo llegado a ejecutar a prisioneros sin piedad, su régimen fue derrocado por un súbito ataque de los *llaneros*, bárbaros jinetes de las llanuras del interior, que una vez más lo hicieron buscar refugio en la Nueva Granada. Por segunda vez, un levantamiento popular había derrocado la república criolla. En 1815, llegó una fuerza expedicionaria de 10 000 españoles, muchos de ellos veteranos de la guerra de la Península, que procedieron rápidamente a sofocar el poder de los llaneros y restaurar las formas de la sociedad colonial. Para entonces, muchos criollos recibieron con agrado el retorno del régimen español: sus temores a los disturbios populares habían quedado ampliamente confirmados por los hechos de los años anteriores.

Después de varios meses de residir en Jamaica y en Haití, en 1817 Bolívar logró establecer una base en Angostura, en lo profundo de las selvas de la Guayana, pero conectada por ríos con el mar. Tal era una ubicación ideal para la guerra de guerrillas, y fue elegida porque Bolívar carecía de recursos militares para desalojar a la infantería española que había en Caracas. Su primer paso fue ganarse el apoyo de las bandas de rebeldes llaneros, encabezadas por José Antonio Páez, cacique ignorante cuyas proezas físicas le permitían sofocar todo desafío a su autoridad, en combate personal. En sus memorias, Páez explicaría después que aceptó como jefe al aristócrata criollo, por deferencia a los dones militares de Bolívar y a su prestigio internacional y, ante todo, por "la ventaja de que hubiera una autoridad suprema y un centro que dirigiera a los diferentes caudillos". Añadió que los patriotas poseían ya "los dos indispensables elementos para hacer la guerra: la fuerza intelectual que dirige y organiza los planes, y la material que los lleva a cumplido efecto".[5] Páez elogió los conocimientos de estrategia militar del Libertador, derivados tanto de sus lecturas como de su experiencia en campañas anteriores. También recordó que Bolívar poseía una constitución física inesperadamente robusta que le permitía soportar los rigores de la guerra de guerrillas tanto como cualquier llanero. Si el Libertador no hubiese podido montar y tirar tan bien como cualquiera de sus semisalvajes seguidores, difícilmente se habría ganado la lealtad de los caudillos insurgentes. Aun así, la lucha común contra los españoles apenas ocultaba los conflictos de clase y de raza que dividían a los rebeldes. En realidad, Bolívar se vio obligado

a ordenar la ejecución de Manuel Piar, muy querido y competente líder, por pedir una guerra de exterminio contra todos los blancos. Al condenar esta amenaza a su clase, Bolívar proclamó: “¿Quiénes son los actores de esta revolución? ¿No son los blancos, los ricos, los títulos de Castilla…?” En la práctica, el Libertador solía ir acompañado por un pequeño círculo de ayudantes y asociados, entre los cuales se encontraban parientes suyos, aristócratas y voluntarios extranjeros.[6]



Simón Bolívar en Lima, *de José Gil de Castro*.

En lo que más ayudaron el prestigio y la experiencia de Bolívar a la causa rebelde fue en

su capacidad de reclutar voluntarios de Europa. Por medio de sus agentes en Londres, los insurgentes venezolanos lograron alistar a nada menos que a 3 000 soldados de la Gran Bretaña, Irlanda y Alemania, hombres que, en general, habían combatido en las guerras napoleónicas y que embarcaron hacia el Nuevo Mundo en busca de recompensa y de aventura. El mando patriota del Río Guayana, combinado con la neutralidad benévola del escuadrón británico del Caribe, hizo que casi todos estos soldados llegaran perfectamente equipados, dispuestos para entrar en batalla. El destino de muchos voluntarios fue morir de fiebre y otras enfermedades tropicales; algunos perdieron la vida en combate, y el resto acabó por recibir su paga y volver a su patria. La continua corriente de reclutas de Europa durante los años 1818-1821 permitió a Bolívar formar eficaces unidades de infantería, mezclando a veces tropas extranjeras y nacionales, capaces de soportar el fuego de cañón de los españoles. La presencia de estos soldados en Venezuela aumentó su autoridad al tratar con los jefes guerrilleros y le permitió formar la base de un ejército regular.[7] Además, los que lo rodeaban inmediatamente se beneficiaron de los fieles servicios de Daniel O'Leary, su futuro biógrafo, William Ferguson, y de Belford Hinton Wilson.

El tercer elemento de la coalición de fuerzas de Bolívar se derivó de su conquista de la Nueva Granada, lograda magistralmente, por sorpresa, en 1819: recompensa de una ardua marcha larga desde las llanuras tropicales de Venezuela pasando los Andes hasta entrar en los valles de Cundinamarca donde, en 1819, derrotó a las tropas españolas en la batalla de Boyacá. Una vez libre la Nueva Granada, Bolívar aprovechó sus riquezas de provisiones y de hombres, para preparar el final ataque a Caracas. El hecho de que aplazara este ataque durante dos años, periodo en que muchos de sus reclutas colombianos y británicos sucumbieron a las enfermedades tropicales, indica lo fuerte de la posición realista. En 1822, por fin obtuvo la victoria en la batalla de Carabobo, quedando liberada Venezuela. En los relatos de estos encuentros militares es notable que, aunque la impetuosa carga de la caballería llanera decidió el resultado, la férrea defensa presentada por la legión británica resultó indispensable para que las líneas patriotas resistieran el ataque español.

Para dar legitimidad política a su campaña, en 1819 Bolívar convocó a un congreso nacional en Angostura, que lo eligió presidente y luego proclamó la república de Colombia, entidad que fue establecida para heredar los derechos territoriales del antiguo virreinato de la Nueva Granada, es decir, para abarcar el área de los modernos Estados de Venezuela, Colombia, Panamá y Ecuador. En años posteriores, Bolívar reconocería que este congreso consistió en poco más que un puñado de individuos selectos que se reunieron por orden suya, en tal forma que diesen un manto de legalidad política a su inminente conquista de la Nueva Granada. Tal fue una farsa destinada a impresionar la opinión internacional. De hecho, el texto de su alocución al Congreso fue enviado inmediatamente a Europa, donde se publicó en Londres, en traducción inglesa, ese mismo año.[8] Tanto como Hernán Cortés, Bolívar empleó así su dominio de la palabra escrita para legitimar su audaz empresa.

Después de imponer su autoridad en Quito, en 1823 Bolívar se lanzó a la conquista de Perú. Sin embargo, antes de entrar en tal campaña, tuvo una célebre entrevista con San Martín en Guayaquil, experiencia en que ninguno de los dos quedó particularmente impresionado por el otro: el taciturno soldado profesional no se dejó seducir por la jactanciosa retórica del venezolano, y el patriota aristócrata desdeñó la falta de imaginación del argentino; después comentaría que San Martín "no me parece bastante delicado en los géneros de sublime que hay en las ideas y en las empresas". Como salieron las cosas, San Martín se retiró del Perú, dejando abierto el camino a Bolívar para desafiar al ejército realista, fuerte aún de unos 20 000 hombres, reclutados casi enteramente entre los campesinos de los Andes; no más de 500 españoles servían de oficiales y sargentos. Pero la intervención del Libertador encontró una tibia recepción del presidente peruano, marqués de Torre Tagle, un ex intendente que todavía esperaba llegar a un acuerdo pacífico con el ejército realista, especialmente porque aún poseía muchos oficiales criollos. Pero Bolívar presionó, basándose en su maquinaria militar para reclutar soldados en Ecuador, complementando así las tropas llevadas de la Nueva Granada y de Venezuela. Pronto, Torres Tagle sería acusado de traición a la causa patriota, y se instaló un congreso en Lima que debidamente aclamó a Bolívar como dictador de Perú, cargo que ocupó además de ser presidente de Colombia. En 1824, en las dos grandes batallas de Ayacucho y de Junín, Bolívar y su fiel lugarteniente, Antonio José de Sucre, vencieron a las fuerzas realistas, poniendo fin al dominio español en la América del Sur.[9] Al año siguiente, Bolívar reconoció el establecimiento de una república en el Alto Perú, y graciosamente permitió que el nuevo estado llevara su nombre, dotándolo, después, con una Constitución recién redactada.

II

Para comprender las fuentes de las heroicas realizaciones de Bolívar, debe subrayarse que, aunque aristócrata criollo, heredero de una gran fortuna en plantaciones y esclavos, bendecido con un linaje ancestral que se remontaba a la fundación de Caracas, se educó y llegó a la madurez intelectual en Europa. Aparte de los pocos meses de su matrimonio, trágicamente breve, con la hija del marqués de Toro, pasó todo el periodo 1799-1806, es decir, entre los 16 y los 23 años, en el Gran Viaje, asistiendo a la Corte española, siendo aceptado por la sociedad en París y viajando por Italia. En estos años, confesaría después, leyó extensamente la literatura europea y, en particular, estudió los textos principales de la Ilustración francesa. Tanto los hechos que presenció como los libros que leyó lo movieron a adoptar el credo del republicanismo clásico. El terreno ya había sido allanado por Simón Rodríguez, su tutor de la infancia, a quien Bolívar después saludaría cálidamente como su maestro y mentor, que le había enseñado el camino que había de seguir en la vida. Aunque al parecer es infundada la

encantadora historia de que Rodríguez educó a su joven pupilo siguiendo los principios del *Emilio* de Rousseau, no cabe duda de que este hombre excéntrico y antisocial era un radical cuando participó en la conspiración de los pardos en 1797. Ambos volvieron a encontrarse en París (donde Rodríguez también trató a fray Servando Teresa de Mier), y en 1805 viajaron juntos por Italia, deteniéndose en camino, en Chambery, para rendir homenaje a la memoria de Rousseau. En Milán presenciaron la coronación de Napoleón como rey de Italia; en Venecia meditaron sobre el surgimiento y el fin de las repúblicas, y en Florencia estudiaron las obras de Maquiavelo. Y fue en Roma, en el monte Sacro (el Aventino), donde Bolívar juró solemnemente no descansar hasta que su país estuviese libre de los grilletes del poderío español. Según Rodríguez, el joven venezolano reflexionó, ante todo, sobre las vicisitudes políticas de la república romana y del primer imperio, basándose sin duda en sus lecturas de Plutarco, y luego expresó la esperanza de que la causa de la libertad, tan frecuentemente derrotada en Europa, saliera victoriosa en el Nuevo Mundo, siguiendo la trayectoria de la civilización que se desplazaba siempre hacia el Occidente.[10] Tal fue un momento embriagador. La lectura de Rousseau y de Maquiavelo, el espectáculo de Napoleón, el destino de Roma… todas estas influencias se unieron para producir una escena digna de un cuadro de David, el pintor neoclásico francés en que el joven héroe renunció a la comodidad doméstica y a la salvación eterna en favor de la gloria pública alcanzada al servicio de su patria.

En este contexto debe notarse que el republicanismo clásico no sólo entrañaba el repudio de la monarquía como forma de gobierno sino que comprendía una secular filosofía de la vida según la cual el hombre sólo podía perseguir o alcanzar la verdadera virtud en su capacidad de ciudadano activo de una república. El origen de esta doctrina se remonta hasta la Florencia del siglo XV, al humanismo cívico de Bruni y de Guicciardini y, particularmente, hasta Maquiavelo, quien categóricamente afirmó la supremacía de la acción política sobre otros valores humanos o cristianos. Desde el comienzo, los humanistas se inclinaron a celebrar las glorias de los grandes guerreros. En la Francia del siglo XVIII, Montesquieu ofreció una perspectiva histórica comparativa de la doctrina, cuando dividió los gobiernos en tres grandes tipos —monarquía, despotismo y república— animados respectivamente por los principios de honor, temor y virtud. Dividió a las repúblicas en aristocracias y democracias, pero elogió el equilibrio y la moderación de las primeras, cualidades que él discernía en la Constitución británica. Estas distinciones fueron radicalizadas por Rousseau, quien arguyó que sólo como ciudadano de una república libre el hombre podía disfrutar de libertad y de igualdad o, de hecho, realizarse plenamente como ser social. Maquiavelo y Rousseau criticaron acremente al cristianismo por su preocupación por el otro mundo, que distraía al hombre de la acción cívica, la virtud política y la gloria militar. Para todos estos autores, las repúblicas del mundo clásico ofrecían una multitud de ejemplos, habitualmente tomados de Plutarco, que servían como normas para el presente: Esparta y no Atenas era el modelo preferido.[11]

A Simón Bolívar los textos centrales de esta tradición le ofrecieron importantes lecciones:

El príncipe y *El contrato social*. No cabe duda de que atendió a la aceptación maquiavélica de la necesidad de la violencia preventiva y el disimulo, cuyo valor político había sido demostrado por los jacobinos en su Terror revolucionario. Pero lo que más atrajo su atención fue la insistencia en el papel del legislador, el gobernante y fundador de un Estado nuevo. ¿Por qué había triunfado Licurgo en Esparta, y fracasado Solón en Atenas? ¿Cómo explicar la duradera influencia de Moisés? Aquí, la dificultad estaba en encontrar los medios de dotar a una nueva república con la legitimidad ya consagrada de las monarquías antiguas. Por esta razón, Maquiavelo elogió al profeta armado, y Rousseau insistió en que el legislador debía emular a Moisés y envolver sus leyes en un aura numinosa.[12] Y todo esto no era cuestión de teoría, pues la carrera de Napoleón Bonaparte ofrecía una aplicación práctica de estos principios. Sólo un año antes de jurar la liberación de su patria, Bolívar había presenciado el gran espectáculo de la coronación de un emperador francés en París, acontecimiento que inflamó su imaginación, pues después declararía que la perspectiva de hacer que las propias gloriosas hazañas fuesen admiradas por un millón de personas constituía "el último grado de las aspiraciones humanas, el supremo deseo y la suprema ambición del hombre". Aunque el título de Napoleón le pareciese una charada "gótica", Bolívar confesaría después que lo admiraba como "el primer capitán del mundo, como hombre de Estado, como filósofo y como sabio".[13]

No cabe la menor duda del compromiso de Bolívar con el republicanismo clásico. Según todos los relatos, era un librepensador que admiraba a Voltaire y detestaba el cristianismo. En una carta enviada al obispo de Popayán, explícitamente contrastó las carreras del guerrero y del sacerdote, distinguió las virtudes republicanas de Catón y de Sócrates de las cualidades de los santos, y concluyó: "El mundo es una cosa, la religión es otra". Sin ninguna compunción masacró prisioneros de guerra, y después reflexionaría que probablemente había ordenado ejecutar más hombres que Napoleón. Además, sus cartas estaban salpicadas de alusiones a Bruto y a Sila, a Licurgo y a Solón, a Camilo y a César. Mientras los patriotas mexicanos buscaban inspiración en las figuras de Cuauhtémoc, Quetzalcóatl y Las Casas, la imaginación de Bolívar constantemente se fijó en los austeros ejemplos presentados por Plutarco, Montesquieu y Tito Livio. Esta perspectiva neoclásica también gobernó su apreciación de la literatura, pues recomendó al poeta criollo José Joaquín de Olmedo que observara las reglas de Boileau en sus odas, en que celebraba las victorias de los insurgentes. Ante todo, había aquí un credo que lo presentaba con la imagen del héroe republicano cuya busca de la gloria se justificaba por la liberación de su patria y la defensa de la libertad.[14]

En su *Carta de Jamaica* (1815), Bolívar fijó por primera vez con algún detalle sus creencias políticas. Escrita a un inglés, favorable a la causa rebelde pero manifiestamente desconcertado por la historia de la revolución mexicana escrita por fray Servando, este texto marcó el momento en que los temas habituales del patriotismo criollo se convirtieron en una afirmación de republicanismo clásico. Desde luego, Bolívar rindió homenaje a "el

filantrópico obispo de Chiapas, el apóstol de la América, Las Casas", que con gran valor había denunciado las crueldades de los conquistadores. Su mensaje seguía en vigor pues España, "esa desnaturalizada madrastra", ahora era culpable de cometer barbaridades similares contra "la heroica y desdichada Venezuela". Así como se había detenido y asesinado antes a los monarcas indios, ahora se masacraba a incontables patriotas. Aunque España ya no tenía poder, riquezas ni créditos, seguía tratando de dominar la mitad del mundo. Sin embargo, el director de *El Español* había demostrado más allá de toda duda que, con la abdicación de los reyes Borbones, la soberanía había regresado al pueblo, por lo que la Regencia no tenía ninguna causa legítima para negar el reconocimiento a las juntas insurgentes de América. Ciertamente se daba el caso, como había argüido Mier, de que los conquistadores habían formado un "contrato social" con Carlos V, pero sus estipulaciones nunca se habían observado, con la consecuencia de que "jamás éramos virreyes, ni gobernadores, sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca, militares, sólo en calidad de subalternos; nobles, sin privilegios reales; no éramos, en fin, ni magistrados ni financistas, y casi ni aun comerciantes". En esta célebre declaración, Bolívar dio elocuente expresión a la queja de los criollos que había despertado ecos a través de generaciones desde comienzos del siglo XVII.[15] Pero entonces, Bolívar invocó el concepto *despotismo* tomado de Montesquieu, categoría basada grandemente en el reino de los turcos otomanos, para definir el Imperio español en el Nuevo Mundo como despotismo oriental, más opresivo que los regímenes que gobernaban Turquía y Persia, ya que en aquellos países los monarcas, por lo menos, daban empleo a ministros del lugar. La "tiranía activa" de España había reducido a los criollos a una infancia perpetua, había confinado su acción a la esfera económica, actuando como meros productores y consumidores de artículos: sus países eran simples colonias de la metrópoli. En efecto, Bolívar aceptó la definición dada por Pradt a la función y al carácter de una colonia, derivada en gran parte de su conocimiento de las Antillas, y aplicó ese concepto a la América española. Al mismo tiempo, presupuso implícitamente que la virilidad social dependía del ejercicio y la busca del poder en los cargos políticos; sin acceso a la acción política, los hombres se quedaban en simples vasallos, por muy libres que fuesen de enriquecerse. Esta perspectiva republicana difería intensamente de la reformulación, hecha por Mier, del patriotismo criollo.

Volviéndose al escenario contemporáneo, Bolívar se quejó de que Europa y los Estados Unidos hubiesen permanecido como simples espectadores de una lucha que estaba a punto de determinar el destino de todo un mundo, acontecimiento cuyo único paralelo histórico era la disolución del Imperio romano. No se atrevió a predecir el resultado preciso. Sin embargo, lo ya claro era que "la forma democrática y federal" de gobierno había precipitado una crisis en Venezuela, dejando el país expuesto a un desquite monarquista. ¿No había insistido Montesquieu en la dificultad de dar la libertad a pueblos acostumbrados a la servidumbre? ¿Cómo podía mantenerse el equilibrio entre la libertad y un gobierno eficaz? Era muy fácil

caer en la monarquía o volver al despotismo. Por cuanto al futuro, Bolívar excluía la posibilidad de cualquier Estado consolidado, fuese república o monarquía, que surgiese para unir a la América española: los magnates de las capitales de provincia que habían inspirado la rebelión no tolerarían ninguna autoridad general que les negara la plena independencia. En cambio, aceptó la idea de Pradt, de que surgirían unos 14 Estados o más, que serían repúblicas y no monarquías.[16] Al mismo tiempo, advirtió de las inmensas diferencias de clima, carácter y costumbres que distinguían cada provincia, arguyendo que en consecuencia prevalecerían formas similarmente distintas de gobierno. En armonía con esta proposición, sugirió que México acabaría siendo gobernado por un presidente elegido, poderoso; que Chile gozaría de un grado excepcional de libertad, y que Perú quedaría en perpetua servidumbre. En cuanto a Colombia, él tenía esperanzas de que imitara a la Gran Bretaña e instalara un ejecutivo poderoso, equilibrado por un senado hereditario.

En la última sección de su carta, Bolívar trató de resolver la perplejidad de su corresponsal respecto del posible papel de Quetzalcóatl en la insurgencia mexicana. Éste era, ciertamente, un tema que había fascinado a casi todos los autores de la Nueva España, aun si se encontraban divididos ante la cuestión de si el indio era el apóstol santo Tomás, pero tal era un tema acerca del cual las masas no sabían nada. En cambio, "los jefes del movimiento de independencia en México han aprovechado felizmente el fanatismo con la mayor habilidad, proclamando reina de los patriotas a la famosa Virgen de Guadalupe". El resultado era que "el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión, que ha producido un vehemente fervor por la sagrada causa de la libertad".[17] En realidad, Bolívar estaba señalando aquí la profunda diferencia que separaba la insurgencia de la Nueva España del movimiento que él encabezaba en Venezuela.

La exposición más sistemática de las ideas de Bolívar sobre el gobierno aparece en su *Discurso de Angostura* (1819) pronunciado ante el Congreso constituyente venezolano, que él había convocado. Renunciando formalmente a su poder de dictador y de jefe supremo de la república, afirmó que él no era sino un simple instrumento del "huracán revolucionario" que inicialmente había convulsionado y ahora amenazaba con destruir Venezuela. Una vez más, volvió al carácter despótico del régimen colonial que sometió al pueblo americano "al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio", de modo que "no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud". Si la libertad, como había observado Rousseau, era alimento peligroso, cuánto más lo era para semejante población: nada era más fácil que perder el equilibrio político y recaer en el despotismo. Después de todo, la historia demostraba ampliamente que la monarquía y la aristocracia ofrecían bases mucho más eficaces para un gobierno estable y duradero que la democracia, la cual tan a menudo había caído en la demagogia y la anarquía. La Constitución venezolana de 1812 era un documento admirable, favorecido con los preceptos más ilustrados de libertad, igualdad y soberanía nacional. En gran medida, había seguido el modelo de los Estados Unidos. Pero ¿no había declarado

Montesquieu que las leyes debían convenir y reflejar el clima, el carácter y las costumbres del pueblo para el que habían sido forjadas, y que diferentes pueblos requerían distintas leyes? ¿Cómo podíamos comparar a los angloamericanos con los hispanoamericanos? Su clima, religión, carácter, historia, riqueza y costumbres diferían casi en cada aspecto. En particular era manifiesto que nuestra "Constitución moral" no admitía un federalismo que era más apropiado para "una república de santos".[18]

Siguiendo la misma línea de razonamiento, Bolívar defendió el principio de la igualdad política y legal de todos los ciudadanos, sólo para insistir después en las inmensas desigualdades morales y físicas que dividían a la población existente. Los venezolanos formaban una mezcla de razas en que África y América pesaban más que Europa. Al mismo tiempo, exigía la emancipación de todos los esclavos, arguyendo que la pervivencia de la esclavitud era incompatible con la libertad republicana. Por lo demás, sugería que la forma más perfecta de gobierno era el régimen que ofrecía el más alto grado de seguridad especial y de estabilidad política. Obviamente, el país deseaba una república basada en el principio de la soberanía popular; pero la democracia absoluta era notoriamente inestable, como lo había demostrado la caída de Atenas ante Esparta. En el mundo contemporáneo, era la Gran Bretaña la que había logrado el mejor equilibrio de libertad y estabilidad. En todo esto era necesario evitar "teorías abstractas" y forjar un sistema que fortaleciera la unidad nacional.[19]

Aunque Bolívar confesaba que "las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter", sí aceptaba que la Cámara baja de la asamblea legislativa fuese elegida por el voto popular. Pero pedía entonces el establecimiento de un Senado hereditario que formaría, según sus esperanzas, "la base, el lazo, el alma de nuestra República". En primera instancia, estaría compuesto de jefes insurgentes que se hubiesen distinguido en la lucha por la independencia, a los que después se unirían ricos terratenientes y funcionarios públicos, todos ellos poseedores al menos de 6 000 pesos. Esperaba que se organizara una escuela especial para educar a los hijos de los "libertadores". Cuando uno de sus críticos censuró después al Senado hereditario, tildándolo de antirrepublicano, Bolívar respondió que serviría para "temperar la democracia absoluta […] porque ya es un principio recibido en la política, que tan tirano es el gobierno democrático absoluto como un déspota". Huelga decir que insistió en un Ejecutivo poderoso, cuya autoridad estaría protegida por una clara división de poderes entre las tres ramas del gobierno. Por último, Bolívar propuso el establecimiento de un areópago, una Junta de Censores, dividida en dos consejos, uno de ellos para supervisar la educación, el otro para salvaguardar la república contra toda corrupción, mediante la vigilancia de la moral pública. En defensa de "este tribunal verdaderamente santo", citó a Licurgo, que había obligado a los espartanos a la virtud mediante la imposición de leyes sabias. Todas estas propuestas se basaban en la premisa de que "sólo un gobierno temperado puede ser libre", suposición derivada de las lecturas de Montesquieu y de *El Español*, en que Jovellanos había hecho la defensa constitucional de la Junta Central.[20]

A pesar de su elocuencia, Bolívar sin duda no logró impresionar a los juristas que se reunieron en Cúcuta en 1821 con objeto de redactar una Constitución para la república de Colombia. Pasaron por alto casi todas sus proposiciones y procedieron a dividir los vastos territorios del antiguo virreinato de Nueva Granada en una serie de provincias, gobernada cada una por un intendente. Para enorme furia de los caudillos venezolanos, la capital fue ubicada en Bogotá. En cartas dictadas después de los hechos, Bolívar citó sarcásticamente a Platón, hablando de la conveniencia de desterrar de la república a los abogados, haciendo notar que "esos señores piensan que la voluntad del pueblo es la opinión de ellos, sin saber que en Colombia el pueblo está en el ejército". El pueblo en armas era el que había conquistado la libertad y el que, por tanto, poseía el derecho de determinar el destino político de su país, especialmente porque el resto de la población se había quedado como pasivo espectador. Como estaban las cosas, los legisladores habían pasado por alto el carácter del pueblo y del país, prescribiendo una complicada Constitución de papel, que hacía pensar en "edificar sobre una base gótica un edificio griego al borde de un cráter".[21]

III

En 1823, siendo ya presidente de Colombia y a punto de lanzarse a la liberación del Perú, Bolívar escribió un breve relato intitulado "Mi delirio en el Chimborazo", en que describió cómo, siguiendo los pasos de La Condamine y de Humboldt, había ascendido al pico más alto de los Andes. En una prosa ferviente, declaró que, en pleno ascenso, se sintió poseído por un espíritu divino, al que identificó como el Dios de Colombia. En la cumbre se encontró con el Tiempo mismo, en la ya habitual forma de un anciano sabio, con la guadaña en la mano, quien le hizo recordar la insignificancia cósmica de toda acción humana. Presa de terror, Bolívar interrogó al sabio sobre por qué había él sobrepasado al resto de los hombres en fortuna, sólo para percibir entonces, como en una visión, profundas verdades sobre la historia humana y del Universo. Como Bolívar nunca se dignó a mostrar el contenido de esta revelación, la importancia de esta pieza literaria —un tanto artificial— se encuentra en el testimonio que ofrece acerca de la percepción del Libertador de su propia misión y su papel. Obviamente, se concibió a sí mismo como a un profeta armado, al que el destino había elegido para destruir un imperio y crear un nuevo orden político. De hecho, en una carta posterior escrita a un corresponsal inglés, exclamó: "No se sabe en Europa lo que me cuesta mantener el equilibrio en alguna de estas regiones. ¿Logrará un hombre solo constituir a la mitad de un mundo?" y Bolívar no está solo en esta apreciación de su tarea, ya que Simón Rodríguez argüiría después que, en el futuro, el mundo sería dominado por profetas políticos, es decir, por filósofos, "que calculan para predecir acontecimientos que están en el orden de las cosas".[22]

El carácter utópico del pensamiento de Bolívar en sus años de triunfo, cuando una victoria

seguía a otra, se reveló con toda claridad en la Constitución que redactó para la república de Bolivia, antes Alto Perú. Actuando como legislador único, creó un documento que es, a la vez, fantástico y complejo. La nueva república quedó dotada de un presidente vitalicio, una vicepresidencia hereditaria y una asamblea legislativa tricameral. Advirtiendo contra los peligros gemelos de la tiranía y de la anarquía, declaró: “El presidente de la República viene a ser en nuestra Constitución, como el Sol que, firme en su centro, da vida al Universo. Esta suprema autoridad debe ser perpetua”. Fiel a sus viejas convicciones, prohibió la esclavitud, por considerarla ofensiva al sagrado principio de igualdad, y definió la soberanía del pueblo como la “única autoridad legítima de las naciones”. El verdadero significado de Bolivia, añadió, debía ser “un amor desenfrenado de libertad”. Sin embargo, pese a esta sorprendente afirmación, limitó el ejercicio de los derechos políticos a aquellos ciudadanos que a la vez sabían leer y poseían medios abundantes, medida que efectivamente dejaba sin voto a la abrumadora mayoría de los habitantes de un país que aún era predominantemente indio. Además, dado que la mayor parte de los cargos de gobierno serían desempeñados por nombramiento, las elecciones populares quedarían restringidas al mínimo. En efecto, la Constitución era más una obra de imaginación que una forma de gobierno, y nunca fue puesta en práctica. No es que Bolívar descuidara sus propios intereses en la cuestión, ya que logró que su fiel lugarteniente, Antonio José de Sucre, fuese el primer presidente nombrado, observando que “el general Sucre es necesario para esta Constitución y sin él no hay nada”.[23]

La magnitud de las realizaciones de Bolívar en aquellos años de triunfo estuvo a la altura de sus proyectos. En 1826, convocó un Congreso en el istmo de Panamá, para analizar la posibilidad de una gran federación de repúblicas hispanoamericanas. Discutió con agentes llegados de Buenos Aires sobre la posibilidad de una unión entre Argentina y Bolivia, y habló de entrar en las provincias del Río de la Plata a la cabeza de un ejército, para ayudar a liberar a Uruguay de la ocupación brasileña. Exclamando que “el demonio de la gloria debe llevarnos hasta la Tierra del Fuego”, notó que se le había convocado para “ejercer el protectorado de la América”. En su doble condición de presidente de Colombia y de dictador de Perú, jugueteó con la idea de formar una república confederada andina, compuesta de cinco o seis Estados, es decir, Bolivia, el Perú septentrional, el Perú meridional, Ecuador, la Nueva Granada y Venezuela. En apoyo de esta propuesta invocó la aprobación dada por Montesquieu a la república confederada como el Estado más apto para dominar y sobrevivir a los conflictos que serían inevitables en las provincias aisladas, argumento que James Madison ya había desplegado con gran provecho en *The Federalist* (1787). Ciertamente, si se tomaba en cuenta la desintegración de Argentina en una serie de feudos pequeños en perpetua guerra, eran obvias las ventajas de una fuerte federación general. Pero Bolívar nunca parece haber llevado este proyecto más allá de la etapa de la conversación y las cartas. Además, aunque en la federación “habrá una bandera, un ejército y una nación sola”, el principal instrumento de la unión serían “los ejércitos de ocupación de Europa, que es una invención moderna y hábil”,

fuerza que sería reclutada entre “los diez mil inmortales”, los soldados colombianos que habían derrotado a los españoles en Ayacucho y en Junín, hombres que ahora servirían como “conservadores de nuestra tranquilidad”. En cuanto a su propio papel, Bolívar sugirió que “el Libertador, como jefe supremo, marchara cada año a visitar los departamentos de cada Estado”, tarea que claramente mostraba su disgusto a los deberes prácticos de la administración civil.[24]

El fracaso de todos estos grandiosos proyectos mostró cuán frágiles eran los fundamentos en que Bolívar había tratado de edificar su grandiosa estructura. En muchos aspectos, la liberación de Perú fue una conquista y, como casi todas las conquistas, provocó un amargo resentimiento entre los bandos perjudicados y desplazados. Después de todo, las batallas de Ayacucho y de Junín se habían entablado entre ejércitos predominantemente peruanos y fuerzas patriotas reclutadas en Colombia. Más aún, una vez que Bolívar salió del Perú en 1826, los antiguos oficiales realistas que habían dado la bienvenida a San Martín se adueñaron del poder, expulsaron lo que quedaba de las tropas colombianas y, al año siguiente, invadieron el Ecuador, en un fallido intento por anexar esa provincia a su país. En Bolivia, Sucre pronto perdió su cargo y fue remplazado por Andrés de Santa Cruz, general que había servido a la Corona varios años antes de abrazar la causa rebelde. Y tampoco la división de la región central andina en dos países distintos encontró la aprobación universal, ya que durante el decenio de 1830, Santa Cruz introdujo una efímera federación de Bolivia y Perú.

En toda la agitación de la geopolítica, en un tiempo en que Bolívar se presentaba a sí mismo como un Sísifo que trataba de mantener el equilibrio político de la mitad del mundo, había, pues, un notable contraste entre el sagaz realismo subyacente en su dominio de los hombres, y la calidad abstracta y fantástica de sus proyectos. La explicación está, sin duda, en su papel, autoconcebido, de profeta secular, encargado de la fundación de nuevas repúblicas. Huérfano desde temprana edad, viudo a los 19 años, sin herederos, habiendo pasado en Europa sus años de formación, Bolívar tenía poco interés en administrar las posesiones que había heredado. Una vez en la vida pública, liberó a sus esclavos, abandonó las plantaciones y despilfarró todos los dones o dinero que encontró durante su carrera, de modo que, a su muerte, sólo dependía de su pensión de presidente. Esta calidad despilfarradora debe ponerse de manifiesto porque agudamente distinguió a Bolívar de los caudillos de su época, casi todos los cuales trataban de echar los cimientos de grandes fortunas familiares. Él mostró poco apego a Venezuela, o aun a Caracas, y rara vez visitó el país después de su liberación, como no fuese para ir a reprobar a sus turbulentos caudillos. En realidad, escribió a su viejo amigo, el marqués de Toro, que en adelante no había que considerársele hijo de Caracas, sino antes bien jefe de Colombia. Pues aquí estaba el foco de su lealtad, la patria por la que había luchado y que moriría recomendando —Colombia—, esa unión de la Nueva Granada, Venezuela y Ecuador que él había creado y a la que había dado nombre. Tal era un Estado que había establecido para sostener sus campañas de liberación y que, a su vez, se sostenía

exclusivamente por el prestigio y la autoridad del Libertador. También era un país igualmente detestado por los juristas de la Nueva Granada y los caudillos de Venezuela. La función personal del Estado fue explícitamente reconocida cuando, en 1830, el Congreso venezolano declaró que deseaba disolver la unión para “separaros del gobierno de Bogotá y no depender más de la autoridad de Su Excelencia, el libertador general Simón Bolívar”. En una carta, Bolívar se refirió a su tutor Simón Rodríguez como “un filósofo cosmopolita que no tiene ni patria, ni hogares ni familia, ni nada”. Al término de sus días, disuelta Colombia, algo muy parecido habría podido decirse del Libertador.[25]

Si sus proyectos utópicos y su obsesión por la gloria impidieron a Bolívar consolidar el Estado que había fundado, sus premoniciones de inminente desastre se volvieron más proféticas. Ya en 1822 había mostrado su desdén a los altos principios de la Constitución de Colombia, describiendo a los habitantes de la república en términos severos: “Una parte es salvaje, otra esclava, los más son enemigos entre sí, y todos viciados por la superstición y el despotismo”. Si tenía poco sentido pertenecer a una clase de terratenientes, Bolívar tenía clara conciencia de su posición de criollo, es decir, de hombre blanco que intentaba dominar una población en gran parte de color. Aunque insistió en la igualdad legal y fue un apasionado defensor de la abolición de la esclavitud, llegó a temer a las masas, y en 1825 comentó que “la igualdad legal no es bastante por el espíritu que tiene el pueblo, que quiere que haya igualdad absoluta […] y después querrá la pardocracia […] para exterminio después de la clase privilegiada”. Llegaría a lamentar: “¿Dónde está el ejército de ocupación que nos ponga en orden? Guinea y más Guinea tendremos […] el que escape con su cara blanca será bien afortunado”. Era precisamente este miedo a la guerra de razas el que le había llevado a ejecutar al general Piar.[26]

Sus predicciones para el futuro de su país se basaban en la observación de que el régimen colonial se había sostenido gracias a un temor despótico, y que ni la independencia ni la Constitución habían cambiado el carácter del pueblo y la naturaleza de su gobierno. En una célebre carta, escrita en 1826, Bolívar declaraba: “Estoy penetrado hasta adentro de mis huesos, que solamente un hábil despotismo puede regir a la América”. En dos ocasiones, muy separadas en el tiempo, citó una frase de Montesquieu, ya advertida por Rousseau, de que “una nación libre puede tener un libertador; una nación esclavizada sólo puede tener otro opresor”. Pero la frase tenía un corolario, que Bolívar no citó, pero que obviamente había leído: “Cualquiera que tenga poder suficiente para expulsar al amo absoluto del Estado, tiene poder suficiente para volverse absoluto a su vez”. De hecho, al comienzo y en la conclusión de su carrera, Bolívar ejerció el poder supremo como dictador, y él mismo reconoció que “la dictadura ha sido mi autoridad constante […] esta magistratura es republicana; ha salvado a Roma, a Colombia y al Perú”. Pero cuando en 1826 Páez, el caudillo venezolano, le apremió a que se coronara emperador, Bolívar rechazó con vehemencia la sugestión, afirmando que América no tenía nada en común con Francia y que la población de color interpretaría la

monarquía como negativa de todas sus esperanzas de igualdad. En cuanto a él, "yo no soy Napoleón ni quiero serlo; tampoco quiero imitar a César; aún menos a Iturbide. Tales ejemplos me parecen indignos de mi gloria. El título de Libertador es superior a todos los que ha recibido el orgullo humano". La vehemencia misma de este rechazo indica que Bolívar había experimentado la tentación de establecer una forma permanente de gobierno absoluto, para evitar así la anarquía que amenazaba con destruir los países que él había liberado.[27]

En 1829, Bolívar escribió todo un análisis de la América española en que describía, país por país, las guerras civiles y luchas por el poder que por entonces afligían casi toda región y provincia del continente. Así como la caída del Imperio romano había dado entrada a la época de las tinieblas, así también la destrucción del Imperio español en América había traído consigo la anarquía política y la disolución social. Cada república se veía amenazada de desintegración, cuando los jefes locales formaban feudos y las ciudades eran víctimas de motines y facciones. Concluía diciendo: "No hay buena fe en América, ni entre las naciones. Los tratados son papeles; las Constituciones, libros; las elecciones, combates; la libertad anarquía y la vida, un tormento". Sólo un mes antes de su muerte, en 1830, recibió noticias del asesinato del general Sucre, el más distinguido y leal de sus lugartenientes. En una sombría carta en que comentaba el hecho, afirmó que 20 años de mando le habían inspirado las reflexiones siguientes: "La América es ingobernable para nosotros. El que sirve una revolución ara en el mar […] este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles de todos colores y razas".[28]

En estos últimos años de desesperanza, Bolívar lamentó que "nuestros pueblos no presentan base para ninguna empresa heroica o digna de gloria […] el instinto solamente los hará vivir, mas casi sin objeto. Y ¿qué objeto puede haber en un pueblo donde ni la gloria ni la felicidad estimulan a los ciudadanos?" En efecto, a Bolívar le resultó notablemente difícil acomodarse a la penuria pública y a las interminables conspiraciones que caracterizaron a las nuevas repúblicas, situación que sólo permitía el mantenimiento del más rudimentario ejército regular. Cuando Páez se rebeló contra la autoridad de Bogotá, el Libertador retrocedió ante la perspectiva de otra guerra civil, no sólo por su inevitable costo en sangre, sino también porque semejante acto dañaría su reputación. Para entonces estaba cansado de la política, y sin duda desconfiaba de que sus tropas pudiesen derrotar a los llaneros de Páez. Pero cuando más se acercaba al fin de su carrera, más meditaba en el veredicto de la posteridad. En 1829, reflexionaba: "Mi nombre pertenece ya a la historia […] no cedo en amor a la gloria de mi patria a Camilo; no soy menos amante de la libertad que Washington y nadie me podría quitar la honra de haber humillado al León de Castilla desde el Orinoco al Potosí". Se contuvo de la dura represión que habría sido necesaria para perpetuar su mando en Colombia; y ello fue, confesó, porque no tenía deseos de terminar su carrera como un tirano. Siempre fiel a su credo republicano y a su repertorio de héroes clásicos, escribió a Páez que no deseaba abandonar "el carácter noble de hombre libre y el sublime título de Libertador. Para salvar la patria he

debido ser un Bruto, y para contenerlo en una guerra civil, debiera ser un Sita. Este carácter no me conviene". Los imperativos de su visión personal, que habían inspirado la heroica aventura de la emancipación, también le impedían caer en las medidas despóticas necesarias para conservar Colombia.[29] Por ello sería un error interpretar su retórica política y sus proyectos como una espléndida máscara de su ambición personal, discernir los crueles lineamientos del Príncipe tras la benévola guisa del Libertador. Bolívar fue esencialmente un hombre de acción, más soldado que estadista, impelido a la acción por unas cuantas ideas poderosas que había adoptado durante su estancia en Europa. En realidad, fue un príncipe que creó su propio Estado, pero también fue un héroe republicano cuya fama se basaba en la estimación pública. Hasta el fin, las doctrinas de Rousseau y de Maquiavelo, las reclamaciones en competencia de la virtud personal y de la libertad pública lucharon por la supremacía en su alma.

IV

En sus conferencias sobre *Los héroes: El Culto de los Héroes,* Thomas Carlyle declaró que la "historia universal [...] es en el fondo la historia de los grandes hombres que han laborado aquí". En política, la primera tarea del héroe era actuar como "misionero del Orden", que se esforzara para dominar y dirigir el tumulto y las licencias de la revolución. Fue Cromwell, "el profeta inarticulado", hombre sin ambición, profundamente arraigado en "el gran Imperio del Silencio", el que mejor ejemplificó las cualidades del "Jefe de Hombres". Por contraste, Napoleón había traicionado su misión, convirtiéndose en un simple charlatán: su imperio no era sino una mascarada de retórica y disfraces. Mientras Cromwell expresaba la auténtica esencia de la Revolución puritana, Napoleón convirtió el apocalipsis de la Revolución francesa en una charada.[30] Había aquí un contraste, que fue implícitamente invocado por Bartolomé Mitre, el historiador y estadista argentino, en su *Vida de San Martín* (1885), donde presentó al taciturno soldado como otro Cromwell "estatua viva de las fuerzas equilibradas", un sagaz realista de la política que despreció la retórica y la vanidad de otros jefes insurgentes. En su célebre descripción de la entrevista de Guayaquil, pintó a Bolívar como un desarraigado visionario, obsesionado por su propia gloria, todos cuyos grandiosos proyectos no acabaron en nada. Como para anticiparse a tales comparaciones, el propio Bolívar había insistido ya en el abismo que separaba el esplendor de la Corte del emperador de Francia de la simplicidad republicana de quienes lo rodeaban. Siempre deseoso de defender a su ex pupilo, en 1828 Simón Rodríguez comentó que en Europa los generales acudían al campo de batalla en carruajes, mientras en América, jefes rebeldes como Bolívar habían de sufrir casi todas las estrecheces de sus seguidores. Si Napoleón había subido sobre la marejada de la conquista revolucionaria y era por ello "criatura de Francia", Bolívar había dado el ser a Colombia y aún sostenía su gobierno republicano.[31]

Tal vez debamos dejar la última palabra a José Enrique Rodó (1871-1917), el ensayista uruguayo que, en *El mirador de Próspero* (1913), declaró que “Bolívar encarna en la total complejidad de medios y de formas, la energía de la revolución” en la América española. Con todas sus múltiples virtudes, San Martín fue, simplemente, un buen soldado, un general cuyos talentos le habrían valido distinguirse en cualquier ejército europeo, mientras que Bolívar era un Alcibíades americano, un aristócrata dotado de los dones proféticos del verdadero genio. Tanto en Argentina como en Venezuela había una diferencia radical entre los jefes que lograron dominar las bandas salvajes de gauchos y llaneros que dominaban las grandes llanuras y los generales que encabezaron los ejércitos regulares, los cuales derrotarían a los españoles en el campo de batalla. Pero mientras San Martín nunca tuvo que enfrentarse a estos caudillos gauchos, hombres como José de Artigas, fundador del Uruguay, por contraste Bolívar hubo de dominar, primero, a los llaneros de Venezuela, sometiendo a Páez a su voluntad, antes de poder reclutar y mandar los ejércitos patriotas en Carabobo y en Junín. Bolívar también defendió la causa insurgente con discursos y cartas y, una vez lograda la liberación, actuó como legislador y como estadista. De hecho, combinó los papeles de Artigas, San Martín y Moreno. En términos que recuerdan a Carlyle, Rodó concluyó diciendo que Bolívar “personificó lo que hay de característico y peculiar en nuestra historia. Es el barro de América atravesado por el soplo del genio”.[32]

XXVIII. CIVILIZACIÓN Y BARBARIE

I

CUANDO Charles Darwin (1809-1882) recorrió las costas de la América del Sur, en 1833, actuando como naturalista para el *Beagle*, tuvo ocasión de conocer al general Juan Manuel de Rosas, por entonces en campaña contra los indios de las pampas. En su diario, notó que el general, gran estanciero que poseía 74 ligas cuadradas de país y más de 300 000 cabezas de ganado, se había ganado la atención pública por haber logrado disciplinar a los varios cientos de peones empleados en sus fincas, formándolos luego en una milicia fronteriza. Añadió que Rosas era "un perfecto gaucho: sus hazañas de jinete son muy célebres", y que había ganado gran popularidad visitando al ministro británico, lord Ponsonby, en atuendo de gaucho, observando que la ropa del país era "el atuendo propio y por tanto el más respetuoso". Por tales medios, Rosas había ganado una extrordinaria ascendencia sobre las masas y, "en consecuencia, un poder despótico". Si Buenos Aires disfrutaba de una paz próspera, aunque sombría, por contraste Perú presentaba el espectáculo de la anarquía, con nada menos que cuatro candidatos a la Presidencia entregados a la lucha armada. Asistiendo a misa mayor a la catedral para celebrar el aniversario de la independencia, Darwin quedó asombrado al observar que en el *TeDeum*, "en lugar de que cada regimiento mostrara la bandera peruana, habían desplegado una bandera negra con una calavera", como señal de su determinación de morir por su causa.[1] Cuando Darwin determinó que la "lucha por la vida" era el medio de la naturaleza para asegurar la conservación de la raza favorecida, ¿habrá pensado alguna vez en la competencia por el poder político que había presenciado en la América del Sur?

Para explicar cómo Rosas y hombres como él habían llegado a dominar la política argentina, Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) escribió *Civilización y barbarie. La vida de Juan Facundo Quiroga* (1845). Publicada inicialmente por entregas, en un periódico chileno, escrita a toda prisa, *Facundo* fue una obra de asombrosa originalidad y gran ambición. Su autor, autodidacto de provincia, natural de San Juan, poblado de no más de 10 000 habitantes situado en las estribaciones del este de los Andes, había devorado la literatura periódica de la época y se había familiarizado con historiadores como Guizot, Thierry y Michclet. La medida de su ambición puede calcularse por su observación, que aparece en el prólogo, de que la América del Sur aún carecía de toda obra comparable con *La democracia*

en América (1839), de Tocqueville, lo que equivalía a decir, a todo examen de los principios que animaban su sociedad. El régimen de Rosas, declaraba, no era una aberración sino que personificaba el carácter político del pueblo argentino. Para ayudarlo a analizar este carácter, Sarmiento se inspiró en el ensayista costumbrista español Mariano José de Larra, cuyos bocetos satíricos de modales y escenas populares disfrutaban de gran popularidad en la América del Sur. Lo que es más sorprendente: citó las novelas de Fenimore Cooper, especialmente *The Prairie,* que incluía una descripción de "el gran desierto de Norteamérica", como por entonces se llamaba a las llanuras del medio oeste.[2] Mas en el fondo se hallaba la influencia de Montesquieu con su hincapié en los determinantes ambientales de la política humana.

Para empezar, Sarmiento hizo una memorable descripción de las pampas argentinas, que libremente comparó con las estepas del Asia Central y con los desiertos del Medio Oriente, comparación que Humboldt ya había iniciado. En todas estas áreas, habitadas por bandas de nómadas y atravesadas por ocasionales caravanas, la naturaleza imponía un tipo muy similar de sociedad humana; pues los gauchos se pasaban la vida a caballo, arreando ganado o cazando, incapaces de un asentamiento fijo o de dedicarse a la agricultura, reuniéndose para beber y pelear en burdas *pulperías;* su amor a la música y a la poesía sólo era igualado por el rápido recurso al cuchillo cuando se caldeaban los ánimos. Entre aquellos jinetes se encontraban hábiles seguidores de rastros, amos de los campos, bardos y forajidos. Pero aunque Sarmiento multiplicó sus comparaciones con los beduinos y los tártaros, también reconoció que los gauchos a menudo eran empleados por los propietarios de las grandes estancias como peones. En tales casos, los terratenientes actuaban como barones feudales, ejerciendo una autoridad patriarcal en el rural aislamiento de sus estancias. Cualquiera que fuese el carácter de su asociación, todos los gauchos necesitaban una disciplina de hierro, pues sus capitanes o caudillos eran prontos en responder a todo desafío a su autoridad apelando a la navaja. Tanto como los árabes, necesitaban un juez severo, un verdadero Mahoma, que los ordenara y dirigiera.[3] En efecto, el medio natural de los grandes llanos creaba una sociedad que había que ser contenida por formas despóticas de autoridad si no se quería que recayese en la anarquía o el bandidismo.

Fue la revolución de 1810 la que ofreció a los caudillos gauchos la oportunidad de llegar al poder, pues la élite política de Buenos Aires estaba tan interesada en unir armas para derrotar a los españoles, que olvidó crear un régimen lo bastante estable para que pudiese dominar los campos. "El ejército patriota revolucionario" que siguió a José de San Martín a Chile consistió en fuerzas reclutadas en gran parte en Cuyo (la provincia que comprendía Mendoza, Rioja y San Juan), cuyos oficiales en su mayoría eran criollos que habían abrazado la carrera militar como soldados profesionales. Pero San Martín se negó a sacar su espada en una guerra civil, y prefirió, en cambio, liberar Perú. No obstante, en el decenio de 1820, Bernardino Rivadavia logró ser gobernador de Buenos Aires y luego presidente de la

federación. Liberal moderado, pero comprometido, Rivadavia introdujo un programa de reforma destinado a transformar el país y a darle un gobierno central poderoso. Según Sarmiento, "Rivadavia era la encarnación viva de ese espíritu poético, grandioso, que dominaba a la sociedad entera", espíritu expresado en la ambición de crear "un gran Estado americano, una república". Pero Sarmiento confesó, asimismo, que el presidente y su Partido Unitario estaban cegados por principios políticos abstractos y no percibieron las duras realidades de la sociedad argentina. Cuando se hizo un intento por emplear los restos del ejército regular contra la facción opuesta, los caudillos gauchos de las pampas y las provincias utilizaron sus hordas para echar del poder a los liberales. En aquel momento, sólo José María Paz, oficial de carrera que encabezó una veterana fuerza de infantería, pudo hacer frente a la caballería irregular de los caudillos.[4] Pero la influencia de Rosas en la provincia de Buenos Aires era excesiva para que una sola victoria en combate tuviera gran importancia, y se vio obligado a buscar la seguridad del exilio.

La revolución argentina, arguyó Sarmiento, consistió en dos movimientos directos: en la primera fase, las ciudades lucharon para liberar al país de los españoles. En la segunda, los caudillos de los campos lucharon por conquistar las ciudades. El primero de estos caudillos que surgió en el escenario político fue José de Artigas, quien atrajo a los gauchos proscritos de los distritos fronterizos de Uruguay, que corrieron a alistarse a sus órdenes. En adelante, figuras similares, virtualmente todas ellas comandantes de milicias fronterizas, movilizaron sus fuerzas en apoyo de la causa federalista, con la intención de llegar al poder mediante los estados de la república. Con mucho, el más siniestro de estos caciques rurales fue Juan Facundo Quiroga, el Tigre de La Rioja, hombre de familia conocida, quien encarnó todos los vicios del mal gaucho. Irascible, cruel, juguete de sus pasiones, Facundo llegó a dominar las provincias del interior, aterrorizando y saqueando ciudades como San Juan, La Rioja y Mendoza, y ejecutando a sus oponentes, sin parpadear. De su conocimiento personal del distrito y del hombre, Sarmiento trazó un candente retrato de este caudillo, ofreciendo al lector un vivo catálogo de horrores y atrocidades.[5]

Dispuesto a explicar los acontecimientos, tanto como a escribirlos, Sarmiento definió el conflicto de Argentina como una lucha entre la civilización y la barbarie, entre la libertad y el despotismo, entre el progreso y el estancamiento y, ante todo, entre las ciudades y el desierto. El que también lo describiera como conflicto entre Europa y América sólo sirvió para agudizar la intención política de estas grandes antítesis. Buenos Aires era la esperanza del futuro, ciudad destinada a ser la gran metrópoli, la fuente verdadera de los valores liberales del siglo XIX en Argentina. Pero fue José María Paz, y no Rivadavia o Moreno, a quien Sarmiento presentó como la personificación de aquellos valores europeos, describiéndolo así: "Es artillero y por tanto matemático, científico, calculador [...] el primer general ciudadano que triunfa del elemento pastoril". Por contraste, Facundo era "la figura más americana que la revolución presenta", la encarnación misma de la pasión del gaucho, que "hace del terror un

sistema de gobierno". En realidad, gracias a este instrumento de poder, había soportado derrotas militares y había reconstruido su autoridad; este espectáculo hizo reflexionar así a Sarmiento: "No hay que alucinarse; el terror es un medio de gobierno que produce mejores resultados que el patriotismo y la espontaneidad". Fue esta célebre admisión la que hizo que críticos ulteriores lo acusaran de haber escrito un manual para caudillos.[6]

La intención polémica de la obra de Sarmiento se hace inmediatamente obvia cuando, enfocando ahora a Rosas, arguye que el gobierno de el Restaurador fue impelido por el mismo principio de terror que el de Facundo, aunque aplicado ahora en forma sistemática y racional. Rosas llevó a la ciudad todos los valores del desierto y gobernó la capital como si fuese una gran estancia. Mas Sarmiento hubo de reconocer que Rosas, a quien llamó "el legislador de esta civilización tártara", procedía de una familia de godos, es decir, de criollos conservadores, y que impuso una severa disciplina en sus estancias, prohibiendo a sus gauchos llevar navajas. Además, había ordenado el asesinato de Facundo cuando ese caudillo amenazó su posición, y después estableció su hegemonía sobre los gobernadores del interior, impidiendo así todo nuevo estallido de guerra civil. El resultado fue una medida considerable de paz interna y de prosperidad económica. En realidad, cuando inmigrantes europeos empezaron a entrar al país en números crecientes, quedó asegurado el cambio, por mucho tiempo que durara Rosas en el poder. En todo esto, el general sirvió como "un grande y poderoso instrumento de la Providencia", por medio de quien el país estaba entrando lentamente en el camino del progreso.[7]

Los contemporáneos de Sarmiento no se dejaron impresionar por su gran antítesis. En una mordaz crítica, Juan Bautista Alberdi (1810-1884) insistió en que la revolución de Buenos Aires, de 1810, no fue causada por ideas, sino por los intereses económicos de los estancieros. Para defender el principio de libre comercio, Moreno había escrito su célebre representación de 1809. Asimismo, la causa primordial de las guerras civiles había sido que la junta de Buenos Aires asumió unilateralmente la autoridad sobre los territorios del virreinato, nombrando gobernadores sin haber obtenido el asentimiento de las élites provincianas: "La revolución se ha hecho por Buenos Aires, y naturalmente, para Buenos Aires; sin las provincias, y naturalmente, contra las provincias". La siguiente guerra civil se había entablado entre dos países, la costa y el interior, división ésta oscurecida por los nombres de los partidos Unitario y Federalista. Ante todo, Alberdi atacó la antítesis de Sarmiento, de ciudad y desierto. De hecho, las pampas eran la principal fuente de riqueza y civilización en Argentina, y exportaban cueros y carne salada en cantidades cada vez mayores. Más aún, los mayores estancieros residían en Buenos Aires y desde esta base urbana gobernaban los campos. Concluyó Alberdi: "No es el terror, medio de gobierno, como dice Sarmiento. Lo es el dinero, la riqueza". En efecto, Rosas se había valido de los jefes rurales del interior para expulsar del poder a la camarilla unitaria; pero su régimen consolidó la hegemonía política de la capital. El conflicto que ocurría en Argentina era entre los siglos XVI

y XIX, entre las provincias costeñas y el interior. En lo que Alberdi convino con Sarmiento fue en su desdén a la herencia colonial argentina, confesando después que en su juventud había detestado "todo lo que era español". Similar era su desdén del Nuevo Mundo; así, afirmó que "todo en la civilización de nuestro suelo es europeo… en América todo lo que no es europeo es bárbaro".[8]

El contraste trazado por Alberdi entre los siglos XVI y XIX expresó la antítesis contemporánea, ya familiar, entre el progreso liberal y la acción católica; Francia, la Gran Bretaña y los Estados Unidos eran saludados como ejemplos de la civilización contemporánea, y España quedaba relegada a la condición de excrecencia semiafricana. En *Facundo,* Sarmiento insertó una descripción satírica de Córdoba, ciudad episcopal que, desde la fundación de su universidad en 1613, había sido el centro de la cultura académica de Argentina. Desde la independencia, su espíritu seguía siendo "monacal y escolástico", dominadas sus escuelas aún por el estudio de la teología y del derecho canónico; el clero era tan predominante que la ciudad se asemejaba a un "enorme claustro".[9] En sus *Recuerdos de provincia* (1850), Sarmiento dio sustancia a estos cargos narrando la carrera del deán Gregorio Funes, patriota ilustrado pero ortodoxo, que intentó reformar el programa escolar de la Universidad de Córdoba introduciendo el estudio de las matemáticas, la física y la música. Su participación en la política nacional le valió muchos enemigos, y terminó sus días vendiendo sus libros, uno por uno, para poder subsistir. Aquí, lo que Sarmiento revelaba era la gran influencia de que aún disfrutaba el clero en las provincias del interior, influencia empleada a veces en favor de la causa federalista, pues muchos sacerdotes consideraban que las reformas de Rivadavia estaban socavando los poderes y los privilegios de la Iglesia. Pese a su admiración a los curas del lugar, varios de los cuales eran parientes cercanos o mentores suyos, Sarmiento quedó horrorizado por las manifestaciones públicas de la religión popular y denunció las procesiones de imágenes y los azotes de los penitentes como "prácticas horribles que presentaban el último grado de degradación a que puede el hombre llegar".[10] Hacia el fin de su vida, afirmó que el islam había dejado una huella indeleble en el carácter y la cultura de España y, burlonamente, llamó califa ibero a Felipe II, comandante de los fieles. En realidad, identificó a España con el estancamiento y el feudalismo medievales que él había encontrado en los campos argentinos, identificación ayudada por la sugestión de que una y otros habían sido influidos o eran análogos en su desarrollo con el islam, tesis que lo llevó a afirmar: "El americanismo es la reproducción de la vieja tradición castellana, la inmoralidad y el orgullo del árabe".[11]

Si Sarmiento compartió así la convencional crítica de los liberales a España y al catolicismo postridentino, ¿por qué decidió, en cambio, subrayar el contraste entre la ciudad y el desierto? La cosa resulta tanto más desconcertante si consideramos que en sus lecturas había poco que sugiriera ese marcado dualismo. Aunque los historiadores Guizot, Thierry y hasta Robertson habían seguido el surgimiento de la civilización europea desde la barbarie de

la Época de las Tinieblas y habían pintado las ciudades como cuna del comercio, la libertad y la cultura, ninguno de esos autores hacía un verdadero intento por dar a sus conceptos una antítesis esquemática. En cuanto a Fenimore Cooper, había pintado a los solitarios cazadores de los grandes bosques y praderas como hijos predilectos de la naturaleza: su simple virtud estaba libre de los vicios artificiales de la civilización urbana y del avance depredador de los asentamientos fronterizos. Sólo Charles François de Volney, en sus *Ruinas de Palmira* (1791), obra citada por Sarmiento, atribuyó la destrucción de las ciudades a las bárbaras incursiones que se hacían desde los desiertos y las montañas. Pero si los imperios caían era porque sufrían de decadencia moral y del devastador régimen de los tiranos.[12] En la *Creciente fértil*, los moradores del desierto formaban así reservas humanas de virtud bárbara, no afectada por la corrupción de la civilización urbana. Un contraste muy similar se estableció en muchas obras del siglo XIX entre los bárbaros feroces, resistentes, amantes de la libertad, de las selvas germanas y los decadentes habitantes del bajo Imperio romano: este contraste se remonta ya a Tácito. Pero de todo esto hay notablemente poco en Sarmiento. Sus bárbaros eran grupos de ebrios y salvajes saqueadores y asaltantes, de quienes más valdría al mundo librarse. En una carta inicua, escrita en 1863, siendo gobernador de San Juan, orgullosamente celebró la ejecución del último caudillo gaucho, el Chacho, añadiendo: “No trato de economizar sangre de gauchos. Éste es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre es lo único que tienen de seres humanos”. Más avanzada su vida, llegó a definir a los indios americanos como “una raza prehistórica servil”, y se burló de la *Araucana* de Ercilla, por elogiar a una horda de “indios asquerosos”.[13]

En realidad, la célebre antítesis entre la civilización urbana y la barbarie rural brotó de la experiencia personal de Sarmiento en la política argentina. En 1829, había luchado del lado del general Paz contra los caudillos federalistas y, tras ser capturado, apenas logró salir con vida. Por su abierta oposición al despotismo de un gobernador local se vio obligado a refugiarse en Chile, para llevar allí una existencia miserable como maestro de escuela y periodista. Pero su odio al gaucho había surgido antes, cuando, un día, de sólo 16 años, trabajando como pequeño tendero en San Juan, presenció la llegada de los “montoneros” de Facundo, banda de unos 600 gauchos que pasaban a caballo por las calles hasta entonces pacíficas de la modesta ciudad, gritando y maldiciendo, asomando sus sucios rostros por encima de los grandes trozos de cuero que protegían sus piernas contra las espinas, como si fuesen otros tantos demonios flotando con alas entre la tormenta de polvo levantada por sus aterradas cabalgaduras. Al describir la escena, Sarmiento exclama: “He aquí mi visión del Camino de Damasco, de la libertad y de la civilización. Todo el mal de mi país se reveló de improviso entonces: ¡la barbarie!” Hasta entonces, había aceptado la lealtad de su familia a los federalistas; en adelante, sería su implacable enemigo.[14]

Para comprender la intensidad de la reacción de Sarmiento a la súbita irrupción de los gauchos, habremos de remitirnos a sus *Recuerdos de provincia*, en que retrató a los

distinguidos miembros de su familia y describió su propia crianza y educación. Sarmiento procedía de un linaje criollo que tenía antepasados entre los colonos de la región en el siglo XVI y que generación tras generación había destinado a sus mejores hijos a la carrera eclesiástica. Dentro de su extenso círculo de parientes, Sarmiento contaba con obispos, diputados al Congreso, historiadores, frailes virtuosos y curas doctos. Mas, pese a todos estos ilustres antepasados, sus padres vivían en la pobreza: su madre mantenía a la familia bordando y tejiendo paños, su padre era un arriero cuando no estaba envuelto en las guerras de independencia. En realidad, "de los otros once hermanos y hermanas de su madre, varios de sus hijos andan ya de poncho con el pie en el suelo, ganando de peones real y medio al día". Tal no sería el destino de Sarmiento: su inteligencia natural y su aptitud para la cultura pronto despertaron la atención y se fue a vivir con un tío, el cura párroco de San Luis, quien le enseñó latín y teología y fomentó su interés en la literatura. En sorprendente afirmación de su categoría, Sarmiento recordó: "En el seno de la pobreza, criéme hidalgo, y mis manos no hicieron otra fuerza que la que requerían mis juegos y pasatiempos". Si su padre prefirió el dudoso ejemplo de la carrera de soldado, su madre y la tradición familiar le presentaron el sacerdocio como la única profesión apropiada para un hombre de su educación y sus talentos. No es de sorprender que se avergonzara de ser tendero y que pronto abandonara el empleo, primero para servir como soldado y luego, más sensatamente, para abrir una escuela.[15] En efecto, Sarmiento procedía de un típica familia criolla, que había mantenido su jefatura de la sociedad colonial tanto por razón de sus reiteradas distinciones eclesiásticas como por su posición económica. Con la independencia y el generalizado desencanto de la Iglesia, los hijos de tales familias ingresaron en la política, sólo para ver frustradas sus esperanzas de alcanzar otros cargos por el súbito surgimiento de los caudillos rurales que procedieron con rapidez a dominar los estados del interior. Sarmiento había saludado a "una nobleza democrática […] la del patriotismo y el talento", que habría debido llevar a la nueva república por su camino predestinado, hacia la civilización. Sin embargo, una vez más, el Jacob criollo se encontró privado de sus derechos innatos, aunque ahora no por magistrados y comerciantes españoles, sino por ignorantes jefes populares que habían trepado por la marejada de la revolución. Fue este contexto de expectativas disipadas el que explicó la intensidad de la visión del adolescente Sarmiento.

En último análisis, *Civilización y barbarie* puede compararse con la *Brevísima relación* de Las Casas. Ambas son obras de fuerza profética y de visión personal. Si Las Casas había lamentado la incapacidad de los Reyes Católicos para asegurar la justicia social y la conversión pacífica de los habitantes indios del Nuevo Mundo, así Sarmiento lamentaba ahora la incapacidad del movimiento de independencia para dar libertad y progreso al pueblo argentino. En ambos casos, naciones casi indefensas, acostumbradas al imperio de la ley y de la costumbre, habían sido presas del ataque de implacables tiranos decididos tan sólo a enriquecerse y a subir al poder, que habían establecido su dominio por medio de la

despiadada aplicación del terror. En adelante, el caudillo rural estaría junto con el conquistador español como símbolo mismo de la incapacidad de la América española por encontrar formas legítimas de gobierno. Aun si tales hombres actuaban, a menudo, como agentes de los intereses económicos, como argüía Alberdi, su dependencia del terror como instrumento de poder demostraba lo justo de la acusación de Sarmiento. Por esta razón, *Facundo* resultó una obra seminal, e inició lo que llegaría a ser una pequeña biblioteca de libros dedicados todos a la triste tarea de describir a los caudillos, caciques y generales que habían de gobernar tan grande parte del hemisferio durante los dos siglos siguientes. Por lo demás, si Sarmiento mostró ser lo bastante apto para aprender las lecciones prácticas de la política enseñadas por Rosas y llegar a gobernador de San Juan y a presidente de la república argentina, habiendo publicado gran número de panfletos y de libros, sólo gracias a *Facundo*, aún ocupa lugar importante en toda historia del pensamiento y la literatura de la América española.

II

En 1839, John Lloyd Stephens entró en Guatemala, encargado por el presidente Van Buren con una misión diplomática para la Confederación de Estados Centroamericanos. Encontró a la república devastada por la guerra civil, a punto de disolverse en sus partes constituyentes. Como en Argentina, el antagonismo de las provincias se combinaba con la diferencia ideológica para producir una crisis política que quebrantó el gobierno central. La política anticlerical y liberal propugnada por Francisco Morazán, originario de Honduras, tropezaba con la encarnizada oposición de la aristocracia criolla y de la jerarquía de la Iglesia en Guatemala. Mas, para derrocar a Morazán, los conservadores llamaron a Rafael Carrera, joven dirigente mestizo, quien gozaba de notable ascendencia entre el campesinado indio. Stephens descubrió que la política en la América Central consistía en poco más que “una sangrienta rebatiña por el poder y el puesto”. Aunque Carrera conversó amablemente con él, Stephens temió que la élite criolla hubiese desencadenado a “una bestia salvaje que en cualquier momento podía volverse contra ella y desgarrarla”. El caudillo ya había efectuado varias matanzas de sus adversarios y apelaba abiertamente al resentimiento étnico de sus partidarios indios, sin permitir que ningún hombre blanco sirviera como funcionario. Si la federación estaba condenada, ello era porque “no existía nada que pudiera llamarse sentimiento nacional” que mantuviera unida a la América Central.[16]

Sin embargo, la razón de que Stephens fuera a la América Central no era la diplomacia, sino sólo, recabar material para un libro. Autor experimentado, ya había publicado relatos de sus viajes por Egipto, Arabia y la Europa oriental, que se habían vendido bien. Su interés en Guatemala y en México despertó al leer una descripción de las ruinas mayas de Palenque y,

con el objeto de superar los relatos anteriores, persuadió a Frederick Catherwood, hábil dibujante inglés, de que lo acompañara, pagándole sus gastos. El resultado fue *Incidents of Travel in Central America, Chiapas y Yucatan* (1841), en que Stephens describió a la vez sus encuentros con políticos locales y su exploración de los sitios mayas de Copán, Palenque, Uxmal y otros. Tal era la capacidad de Catherwood como ilustrador que cualquier lector podía juzgar, al punto, la calidad del arte indio: los grabados ofrecían una mejor guía que las fotografías modernas. Además, el propio Stephens aprovechó su conocimiento de las antigüedades del Medio Oriente para declarar que las esculturas, estelas y frisos de Copán eran "en el acabado, comparables con los restos del arte egipcio", y que así demostraban que "los pueblos que en un tiempo ocuparon el continente de América no eran salvajes". Influido por las reflexiones de Volney sobre el surgimiento y la caída de los imperios, supuso que los edificios de Palenque eran "los restos de un pueblo culto, pulido y peculiar", construidos en mitad de su edad de oro, que habían perecido sin dejar ningún recuerdo entre los actuales habitantes de la zona. El espectáculo de Copán, toda una ciudad cubierta por el follaje de la selva, le sugirió "la idea de una ciudad sagrada: la Meca o Jerusalén de un pueblo desconocido". A pesar de estas efusiones románticas, Stephens rechazó las teorías de exploradores recientes que habían atribuido Palenque a la labor de romanos, egipcios y hasta los moradores de la Atlántida. ¿No había descrito Bernal Díaz unos templos y unas pirámides de Yucatán que eran notablemente similares a los que se encontraban en Uxmal y Palenque? Eran los indios americanos los que habían construido estos edificios, y cuya civilización había sido destruida por la conquista española.[17] El que los campesinos modernos no tuviesen la menor noción de las realizaciones de sus antepasados no era ninguna sorpresa para quien hubiese viajado por Egipto o por Irak.

La repercusión del libro de Stephens fue impresionante —no tardó en llegar a la séptima edición—, pero, si se le juzga desde la perspectiva hispanoamericana, no fue enteramente afortunado, pues presentaba un contraste entre una civilización antigua, ya olvidada, y la barbarie política contemporánea: el gran atractivo estético de la escultura maya era socavado por las horribles guerras civiles del presente. Además, se pasaba por alto todo el ciclo colonial, como no fuese en las descripciones de la religión popular y las iglesias en que se celebraban sus ritos. Por lo demás, sonó una nota decididamente estadunidense cuando Stephens compró el sitio de Copán por 50 dólares, y lo único que le hizo no comprar Palenque por 1 500 dólares fue la obligación de adoptar la ciudadanía mexicana. Al contemplar el volcán de Mosaya, reflexionó elocuentemente sobre "el poder del gran Arquitecto" que dispersaba tales maravillas por el mundo; sólo para caer al punto de lo sublime a lo comercial, reflexionando que, en los Estados Unidos, "este volcán valdría una fortuna […] con un buen hotel en la cumbre, un pasamanos para evitar que los niños se cayeran, una escalera en zigzag por las pendientes y un vaso de limonada en la parte baja […]" Aquí estaba, en realidad, la voz de una nueva civilización.[18]

Nada resulta más asombroso que la simple confianza con que los autores angloamericanos de comienzos del siglo XIX invadieron la historia hispanoamericana, rescribiendo las crónicas de una época anterior, en la forma que más conviniera a sus prejuicios y sus propósitos. Precursor de la nueva escuela fue *Life and Voyages of Christopher Colombus* (1828), de Washington Irving, basado en los documentos, incluso las cartas del descubridor, recién publicados por el historiador naval español Martín Fernández de Navarrete, pues Irving metió a Colón en un molde protestante, saludando su "espíritu visionario, su genio penetrante […] su valor heroico", y lo identificó como el auténtico representante de una época en que el "resurgimiento de la ciencia acompañó al resurgimiento de las letras". Antes de lanzarse a su viaje, el gran almirante había tenido que vencer los "errores y prejuicios" escolásticos, que se derivaban de "la larga noche de la intolerancia monacal y la falsa cultura". Pero no habría triunfado si no se hubiese dejado inspirar por "la solemne fe en que era un instrumento peculiar en manos de la providencia", elegido para cumplir con "una misión sublime y aterradora". Aunque Irving reconocía que su héroe había errado al esclavizar a los indios, simplemente declaraba que "pecó contra la bondad natural de su carácter".[19] Por lo demás, Irving elogió a Las Casas, quien "exhibió un celo y una constancia e intrepidez dignos de un apóstol", y cuya *Historia de las Indias,* que él había consultado en Madrid, mostraba "la huella de la sinceridad y de la verdad". En realidad, gran parte de la historia de Herrera era poco más que una transcripción del relato de Las Casas, aunque purgado de su crítica de los conquistadores. El rasgo más revelador, con mucho, del relato de Irving, es su descripción de los indios de La Española como "raza singularmente ociosa e imprudente", que se contentaba con una mínima subsistencia en un clima benigno, y que pronto había sido presa de los españoles, que presentaban "un ejemplo de los grandes vicios que degradan la civilización". En realidad, Irving establecía una antítesis decididamente estadunidense entre un paraíso indígena, donde los indios mostraban "una libertad natural de contentamiento ignorante, " y el purgatorio del civilizado hombre blanco, que se dejaba gobernar por la "avaricia y el orgullo y la ambición, y los cuidados y los trabajos sórdidos".[20]

Con mucho, el más consumado de estos historiadores estadunidenses fue William Hickling Prescott (1796-1859), cuya *History of the Conquest of Mexico* (1843) le valió aclamación universal. Hombre de posibilidades, hizo buscar en España todos los textos disponibles, fuesen impresos o manuscritos, que trataran de su tema, basándose por igual en clásicos ya establecidos como Torquemada y Clavijero y en obras recién disponibles, de Ixtlilxóchitl y Sahagún. En lo tocante a la Conquista, se fundamentó en Bernal Díaz para dar vida al relato de Gómara y de Cortés, y confesó que "cartas como las de Pedro Mártir, noticias como las *Quincuagenas* de Oviedo y crónicas con hablillas como las de Bernal Díaz bien valen por un océano de documentos de Estado para el historiador de la vida y las costumbres que desee pintar la civilización de un periodo". Aunque su objetivo era describir la conquista, puso al relato un prólogo con una extensa discusión de la historia y la cultura aztecas. En todos los

puntos, su texto fue apoyado por incontables referencias, acompañadas por incisivas notas sobre cronistas anteriores. Fue esta combinación de erudición y de estilo literario la que le valió tan vasto público a Prescott.

Para comprender el espíritu con que Prescott se aproximó a la historia de México debe notarse que pertenecía a la escuela de Nueva Inglaterra, de historiadores románticos, liberales, entre quienes también figuran George Bancroft, Francis Parkman y John Lothrop Motley. Su romanticismo era el de sir Walter Scott, cuyas novelas le habían enseñado que era posible presentar las grandes figuras del pasado como seres vivos, sus pensamientos y su carácter animados por la imaginación del historiador. En efecto, estos habitantes de la Nueva Inglaterra consideraban la historia una rama de la literatura y trataban de captar el interés público haciendo retratos de grandes hombres y presentando escenas cuidadosamente pintadas de acontecimientos dramáticos. Sin embargo, pese a su romántico método, todos ellos estaban firmemente comprometidos con la versión liberal y protestante del pasado en que la libertad política y la expansión comercial iban de la mano, floreciendo primero en Holanda e Inglaterra, para después encontrar un hogar definitivo en los Estados Unidos. Por lo contrario, rechazaban las monarquías absolutas de España y de Francia, y aún más la Iglesia católica, como obstáculos puestos al progreso, simples restos de feudalismo y de superstición que estaban condenados a la derrota al enfrentarse a la recia y racional virtud de los protestantes del Norte. En cuanto a los indios de la América del Norte, los pintaban como salvajes, destinados a desaparecer ante la inexorable marcha del progreso. Asimismo, hicieron eco a Montesquieu y condenaron los Estados del oriente, diciendo que estaban viciados por el despotismo y la superstición, que sus gobernantes estaban hundidos en un lujo que los había hecho afeminados. Dentro de esta escala, los españoles aparecían bastante ambiguamente: si se les juzgaba en relación con las normas de los moros, parecían recios guerreros cristianos, pero, en compañía de los holandeses y los ingleses, pronto parecían supersticiosos y despóticos.[21] La actitud de estos historiadores de la Nueva Inglaterra hacia otras culturas estaba determinada por un profundo puritanismo que encontró expresión inmediata en su aversión a la liturgia, los ideales monásticos y los principios jerárquicos de la Iglesia católica.

En su estudio de la cultura azteca, Prescott adoptó hábilmente un curso intermedio, entre las interpretaciones opuestas de Robertson y de Clavijero. Evitando todo panorama general de las gradaciones de la sociedad india en el Nuevo Mundo, comenzó su libro con los toltecas, afirmando que “las razas azteca y texcocana estaban avanzadas en su civilización mucho más que las tribus nómadas de la América del Norte […] en grado no inferior al de nuestros antepasados sajones en tiempos de Alfredo […]” No sólo aceptó, así, la violenta separación del Anáhuac y los bárbaros del Norte, establecida por Clavijero, sino que también rechazó la sugerencia de Humboldt de una directa influencia cultural del Asia, arguyendo que el antiguo México formaba “en sus ragos esenciales una civilización peculiar e indígena”. Al llegar a

esta conclusión citó la descripción de las ruinas mayas, hecha por Stephens. Pero Prescott también definió esta civilización americana como inconfundiblemente oriental en su modo de gobierno. Si hizo eco al retrato pintado por Ixtlilxóchitl, de Nezahualcóyotl como rey filósofo que aborrecía los sacrificios humanos y adoraba la deidad suprema, afirmó que la pompa y el lujo de la Corte texcocana recordaban el "despotismo asiático y egipcio". Tampoco exculpó la adicción de los mexicas a los sacrificios humanos, pues concluyó que "las degeneradas instituciones de los aztecas ofrecen la mejor apología a la conquista". La única excepción a esta omnipresente imagen de despotismo oriental la ofrecía Tlaxcala, que Prescott definió, extrañamente, como una república feudal, montañosa, cuyos recios campesinos eran más libres que los otros pueblos del Anáhuac.[22]

Una vez iniciada su narración de la Conquista, Prescott cambió de perspectiva y presentó la lucha como un conflicto entre el progreso y el salvajismo, declarando que "había llegado el momento en que estas tácticas imperfectas y estas rudas armas de los bárbaros entrarían en colisión con la ciencia y la ingeniería de las naciones más civilizadas del globo". Una vez más, el hombre blanco, el destructor, habría de conquistar y de hendir las sociedades indias cuya barbarie las condenaba a la sujeción y la decadencia. En este conflicto esquemático, los personajes de Cortés y de Moctezuma ejemplificaban las cualidades contrastantes del guerrero cristiano y del déspota oriental. Pese a sus copiosas citas de Bernal Díaz, Prescott presentó a Cortés como el héroe de la historia, digno representante de un país que, aunque todavía feudal y católico, poseía abundante vigor e inventiva. "Era la época final de la caballería y España, la romántica España, fue el país en que su luz se mantuvo más tiempo sobre el horizonte." Por contraste, Prescott presentó despectivamente a Moctezuma como la encarnación de los efectos deletéreos, del despotismo, afirmando que "su pusilanimidad brotaba de su superstición" y que la llegada de los españoles atormentó su carácter "afeminado". En sus reflexiones finales, Prescott declaró benéfica la conquista, pues rescató a los indios del reinado azteca del terror. Pero no hizo ningún intento por excusar las matanzas de indios organizadas en Cholula y Tenochtitlan, y opinó que los tormentos de la Inquisición no eran sino una muy ligera mejora sobre los sacrificios de los mexicas. Sin embargo, confesó que el catolicismo era más apropiado a las necesidades de los indios que ninguna forma de protestantismo basada en "frías abstracciones" y en la "pálida luz de la razón", ya que la pompa litúrgica de la Iglesia romana se asemejaba al ritual gagano y evocaba "una tempestad de pasión" en sus bárbaros participantes.[23]

Si Prescott había encontrado un tema ideal para su pluma en la conquista de México, por lo contrario encontró muy poco que despertara su interés en la historia de los indios o en las guerras civiles del Perú. Aunque confesó que había sucumbido al encanto de la prosa de Garcilaso, se quejó de "el exagerado tono de panegírico […] digno de un filósofo utópico". En realidad, la preocupación misma por el bienestar de sus súbditos, mostrada por los incas, fue interpretada por Prescott como negativa del "gusto, los prejuicios y los principios de

nuestra naturaleza”, pues los campesinos habían sido despojados de los derechos de propiedad privada y de la libertad de desplazamiento. Por muy benévolas que fuesen sus intenciones, por muy admirables que fuesen su arquitectura y su agricultura, el Imperio inca era “un despotismo, de carácter benigno, pero en su forma, un despotismo puro, no mitigado”, comparable con los regímenes que dominaban el Asia oriental. Si nadie se moría de hambre en el antiguo Perú, en cambio no había posibilidad de progreso pues “la ambición, la avaricia, el amor al cambio, el mórbido espíritu de descontento […] no encontraba un lugar en el pecho del peruano”. Tan repugnante le pareció a Prescott este extraño espectáculo, presentado en el hemisferio en que la libertad y el progreso estaban destinados a triunfar, que evocó la imagen opuesta de “nuestra propia república libre en que cualquiera puede aspirar a los altos honores y labrarse una fortuna […]” Sin embargo, la avaricia y la ambición eran precisamente las cualidades que habían distinguido a Pizarro y a su banda de pugnaces seguidores, ya que en sus conquistas “el oro era el incentivo y el oro la recompensa”. Cansado de las interminables guerras civiles que tenía que describir, Prescott encontró alivio en las figuras de Las Casas, “el intransigente amigo de la libertad”, y de La Gasca, con cuyo justiciero asentamiento terminó su relato, concluyendo que “con algunas excepciones honorables, fue la escoria de su caballería la que fue a parar al Perú”.[24]

Integrada a su narración peruana, Prescott ofreció una reveladora comparación de la América española con la Nueva Inglaterra. Los conquistadores eran los últimos cruzados, aunque más impelidos por la avaricia que por la religión, cuyas crueldades hacia los indios, dignas de un príncipe musulmán, quedaban encubiertas por su estandarte católico. La mejor manera de comparar su rápida conquista sería con “los súbitos esplendores de una vegetación tropical” que mostraba “aun en su florecimiento, los seguros síntomas de la descomposición”. Por contraste, los anglosajones en el Nuevo Mundo eran animados por el deseo de “independencia: una independencia religiosa y política”. Padeciendo las privaciones de la tierra yerma, se contentaban con un simple nivel de subsistencia, “regando el árbol de la libertad con sus lágrimas y con el sudor de su frente, hasta que echó profundas raíces en la tierra y elevó sus ramas hacia los cielos”. En efecto, si Prescott definió los Estados indios de México y del Perú y la España del siglo XVI como civilizaciones, los encontró decididamente inferiores en comparación con la ilustración y el progreso logrados por los Estados Unidos.[25] En último análisis, su magistral evocación romántica de la época de la Conquista, aunque favorablemente tratada, estaba dentro de una perspectiva que era irredimiblemente liberal y protestante.

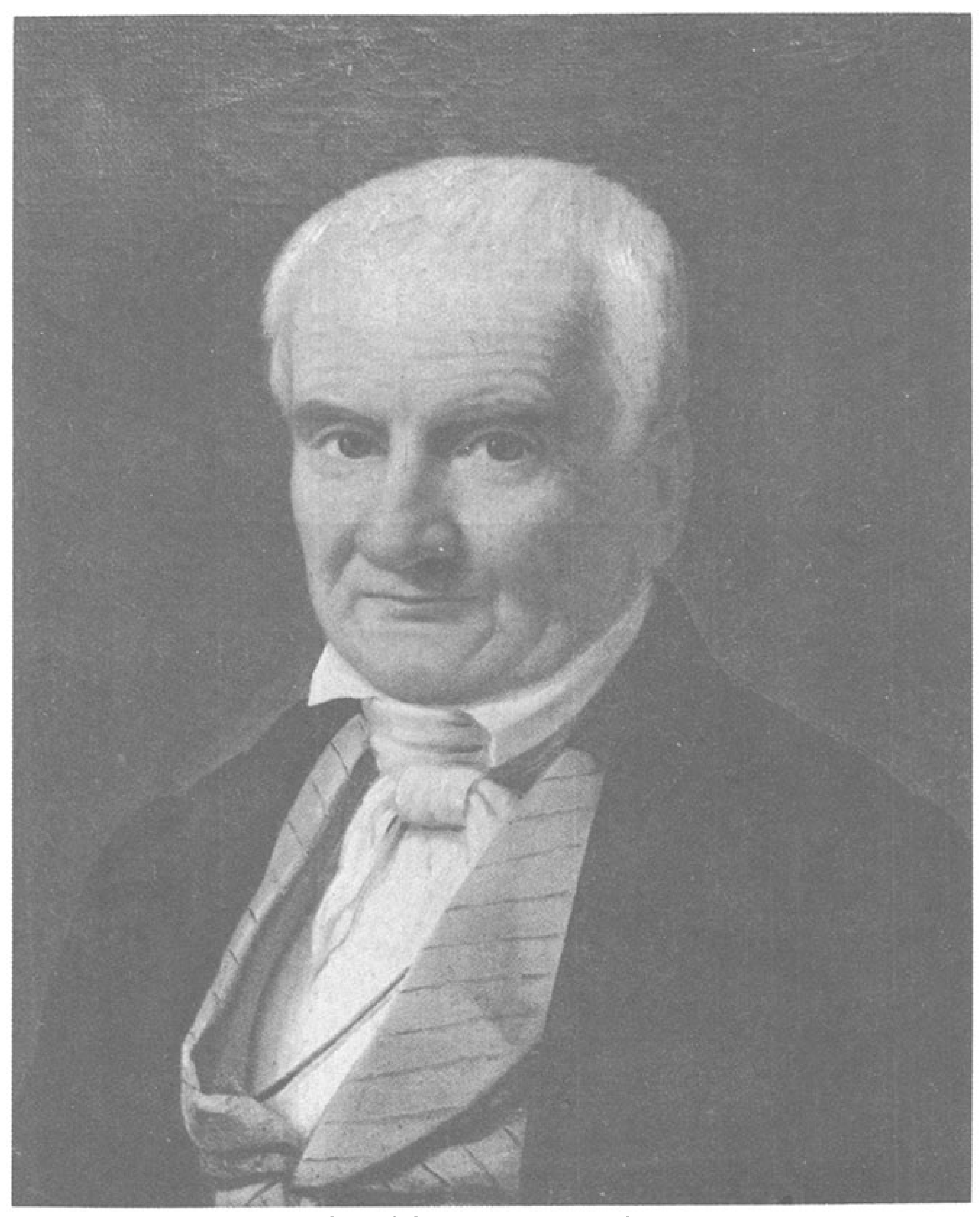
En México, la obra de Prescott fue muy leída, y pronto traducida. Pero en sus notas a la edición de 1844, el estadista conservador Lucas Alamán advirtió a sus lectores de la tendencia anticatólica subyacente en muchas de las observaciones del escritor de Nueva Inglaterra. En lugar de hacer una crítica general, Alamán simplemente defendió la posibilidad de una misión cristiana enviada a México mucho antes de la llegada de los españoles e insertó,

como apéndice, la célebre disertación de fray Servando Teresa de Mier sobre santo Tomás y Quetzalcóatl.[26] Recayó en José Fernando Ramírez (1804-1871), patriota erudito, la tarea de ofrecer el comentario más equilibrado. Después de elogiar la potencia literaria de Prescott y su vasto conocimiento de las fuentes históricas, criticó el “desdén racial” que imbuía el texto y determinaba el vocabulario mismo utilizado para describir la conducta de los mexicas. Virtualmente en todos los relatos de batallas entre españoles e indios, se refería a los aztecas como bárbaros y salvajes, muy dados a proferir sus gritos de batalla. Observando que Prescott decía que el náhuatl era un lenguaje poco musical, Ramírez preguntó cómo un hombre acostumbrado a las melodías del *Yankee Doodle* podía juzgar la tonalidad de un lenguaje que nunca había oído. Tampoco se sintió muy feliz con la evaluación de la civilización indígena, observando que la distinción trazada por Prescott entre Texcoco y Tenochtitlan era demasiado rígida, pues en ambas ciudades se efectuaban ceremonias religiosas casi idénticas. Sobre el tema central de los sacrificios humanos, Ramírez se basó en las obras de Joseph de Maistre para argüir que toda religión brotaba del temor a la muerte y de la necesidad de propiciarse al Cielo por medio de ofrendas. Sacrificios humanos habían ocurrido en muchos países y por doquier habían marcado una etapa del desarrollo social en que las ideas habían alcanzado cierto nivel de complejidad. De este modo, servían más para medir la civilización que la barbarie. En cuanto al consumo de carne humana entre los aztecas, esto siempre entrañaba un rito religioso, y nunca se podía considerar una fuente alimenticia. Por lo demás, Ramírez se quejó de que Prescott desconfiara de las fuentes históricas indias, es decir, los códices y anales del periodo poscortesiano de las que, argüía, podía reconstruirse la historia india a lo largo de varios siglos. Había sido su descuido de estas fuentes el que hiciera que Prescott pasara por alto la creencia de Moctezuma en que Cortés era el heraldo del retorno de Quetzalcóatl al Anáhuac.[27]

III

Al hacer el elogio de José María Morelos, cuando iniciaba su campaña para liberar a su patria del dominio español, Carlos María de Bustamante (1774-1848) exclamó: “Ve con Dios, hijo mimado de la victoria: el ángel tutelar de América te guíe; la sombra de Moctezuma te requiera sin cesar en el silencio de la noche por la venganza de sus manos, y de aquellas inocentes víctimas que inmoló Alvarado en el templo de Huitzilopochtli”. Ningún rasgo del *Cuadro histórico de la Revolución de América mexicana* (1821-1827) fue más asombroso que la confianza retórica con que su autor conjuraba espíritus y sombras de la época de la Conquista; su continua presencia confería resonancia histórica a los momentos más dramáticos de su narración. Reflexionando sobre la matanza de españoles hecha por los insurgentes en la Alhóndiga de Granaditas en Guanajuato, Bustamante invocó las sombras de Cortés, Alvarado

y Pizarro, a quienes mostró llorando sobre los cadáveres de sus compatriotas, sólo para ser severamente censurados por el Espíritu de América, quien les recordaba la matanza de Cholula y de Tenochtitlan, y los asesinatos de Moctezuma y de Cuauhtémoc, que por fin habían recibido venganza. En la conclusión de su larga obra, cuando Bustamante describió la marcha triunfal de Iturbide por las calles de la ciudad de México, pareció ver, con los ojos del espíritu, las sombras de los antiguos emperadores mexicanos que se levantaban de sus tumbas, en Chapultepec, para encabezar el desfile.[28] El propósito de estas imágenes era afirmar la existencia de una nación mexicana en la época de la conquista española y aseverar que esa mismísima nación estaba a punto de recobrar su libertad después de 300 años de régimen colonial: así, la insurgencia era presentada como reparación de la injusticia histórica de la conquista. La tendencia, frecuentemente de anticuario, del patriotismo criollo se transformaba aquí en la ideología de un movimiento de liberación nacional. ¿No había declarado el propio Morelos, en su primer discurso ante el Congreso de Chilpancingo (con un texto escrito por Bustamante), que los insurgentes estaban a punto de liberar al pueblo mexicano de las cadenas de la servidumbre que se le habían impuesto en 1521?



Carlos María de Bustamante, *por Miguel Mata*.

El *Cuadro histórico,* publicado por entregas semanales, pero irregulares, de sólo 12

páginas de longitud, reimpreso en cinco volúmenes en 1843-1846, ejerció una difundida y duradera influencia sobre toda ulterior interpretación de la lucha por la independencia de México.[29] El que Bustamante hubiese visto o conocido a casi todos los hombres cuyas acciones relataba, y que él mismo hubiese participado en el Congreso de Chilpancingo, le permitió escribir con toda la autoridad de un testigo presencial. Y no vaciló en engrosar sus páginas incluyendo memorias de la época, cartas y documentos oficiales. El resultado fue una apasionada e íntima evocación de una nación en armas, cuyos dirigentes y seguidores sacrificaban sus vidas para liberar a su patria del régimen español. Escrito para cantar "la gloria de la nación mexicana" el *Cuadro histórico* logró instalar brillantemente la insurgencia, encabezada por Hidalgo y Morelos, como fundamento histórico de la república mexicana, relegando así la rebelión de Iturbide al nivel de una simple consecuencia o accidente histórico. En un tiempo en que ex realistas mandaban el ejército y gobernarían México como presidentes durante los próximos años, Bustamante arrancó la victoria ideológica de las garras de la derrota militar y planteó una interpretación del movimiento de independencia que serviría como nexo decisivo en la formación de la tradición política mexicana.

En una prosa fluida, fecuentemente coloquial, Bustamante dio a sus lectores un atractivo retrato de Hidalgo como dedicado cura párroco que se había esforzado por desarrollar la agricultura y la industria en Dolores. Reconocida autoridad sobre la historia de la Iglesia, era una figura sumamente respetada en el clero de la diócesis de Michoacán, cuya decisión de llamar a las masas contra las autoridades coloniales hizo que muchos otros sacerdotes se unieran a la rebelión. En otra parte, Bustamante recordaría que había conocido a Hidalgo antes de 1810 y que había quedado impresionado por "su índole suavísima, su conversación amena y erudita, su popularidad y maneras caballerosas". Pero libremente reconoció que en su carácter había una falla: una veta de odio contra los españoles, que lo llevó a condonar la matanza de europeos capturados en Valladolid y en Guadalajara. En realidad, después Bustamante reflexionaría que, si Hidalgo hubiese tratado de evitar tales matanzas, bien habría logrado liberar al país en seis meses.[30] Por contraste, Bustamante casi no tenía más que elogios para Morelos, hijo de un carpintero que había trabajado en una hacienda antes de adquirir los rudimentos de latín necesarios para ser admitido en el sacerdocio. Nombrado cura en una parroquia en la *tierra caliente,* trabajó devotamente, olvidándose de los hechos nacionales, hasta que una visita a Valladolid le hizo comprender la servidumbre de su país. Valeroso, probo, reservado, indómito, Morelos tenía pocos defectos —como no fuese cierta afición a las mujeres— y, mediante sus hábiles campañas, estuvo cerca de la victoria. Pero estos dos jefes no eran sino los más destacados de toda una galería de retratos de patriotas presentados por Bustamante. El hecho de que los caudillos insurgentes tuviesen toda una diversidad de antecedentes sociales sólo servía para subrayar el carácter popular del movimiento. Mientras Nicolás Bravo procedía de una familia de terratenientes cuya influencia local llevó a muchos de sus seguidores al campo rebelde, en cambio Vicente Guerrero era un

“casta”, cuyo rústico lenguaje después provocaría comentarios desdeñosos. Fue Bustamante el primero en sacar de la oscuridad la heroica acción del Pípila al prender fuego a la puerta de la Alhóndiga en Guanajuato, y el que celebró la constancia patriótica de Félix Fernández, más conocido como Guadalupe Victoria.[31] En efecto, el *Cuadro histórico* legaba a la posteridad un emocionante relato de todo el movimiento; la complejidad y el desorden mismo de la narración eran testimonio de la ambición del autor por presentar a toda una nación en lucha por la libertad, en lugar de explayarse simplemente sobre las grandes hazañas de sus principales jefes.

Pero si Bustamante comenzó su crónica haciendo sonar una nota patriótica, en sus pasajes intermedios narró con creciente desaliento las enconadas divisiones internas de los rebeldes, especialmente cuando la captura de Morelos privó al movimiento de todo coherente foco de mando. El “Congreso Nacional” en que sirvió como diputado fue disuelto sin advertencia por orden de un jefe nominalmente sometido a su autoridad. Ahora los rebeldes estaban encabezados por pequeños caudillos, cada uno con su minúscula corte de seguidores, que lo adulaban y azuzaban la rivalidad con otros jefes. Tal fue un espectáculo que movió a Bustamante a recordar las pugnas de los Pizarro y los Almagro en el Perú, haciéndole confesar que “hasta en esto somos hijos de los españoles”. Pero algo peor habría de sobrevenir, pues varias bandas de insurgentes se dedicaron al robo, más capaces de caer sobre sus compatriotas mexicanos que de combatir contra las tropas realistas. De un caudillo popular, célebre por el sádico deleite que encontraba en azotar a los prisioneros, Bustamante declaró: “conocí a este monstruo, ignominia de la especie humana”. En cuanto a la familia Villagrán, de Huichapan, simplemente había aprovechado la rebelión para aterrorizar todo un distrito: sus depredaciones eran peores que las de los españoles. En palabras que hacen recordar a Oviedo cuando describía a Hernando de Soto, Bustamante declaró que el padre Torres, el jefe rebelde, tristemente célebre, de Guanajuato, no tenía otro propósito que “mata, roba, quema”.[32] En las páginas del *Cuadro histórico* hay escenas tan violentas y bárbaras como las más terribles que haya relatado Sarmiento. En México, los desórdenes sociales causados por el movimiento de independencia desencadenaron, así, figuras comparables con la de Facundo.

De acuerdo con su fin patriótico, Bustamante vilipendió a los comandantes y oficiales españoles que vencieron la rebelión. Condenó tanto a los oidores que organizaron el golpe de 1808, como al virrey Venegas; pero Félix Calleja, general que se valió de sus conexiones de familia en San Luis para reunir a los terratenientes del Norte en el bando realista, es sometido a las más enconadas críticas, especialmente, porque ejecutó a muchos sospechosos de insurgentes en Guanajuato. Sin embargo, Bustamante concedió que Juan Antonio Riaño, intendente de Guanajuato que murió en la Alhóndiga en 1810, había sido un gobernador ilustrado que se esforzó por promover el bienestar de sus gobernados. Asimismo aceptó que el virrey Juan Ruiz de Apodaca intentó negar a una reconciliación con los criollos y obtuvo considerable apoyo. En efecto, Bustamante reconoció que, mientras los insurgentes disputaban

entre sí y se dedicaban cada vez más al vandalismo, las clases acomodadas abrazaban, cada vez con mayor decisión, la causa realista. Jóvenes criollos se alistaron en el ejército, adoptando la mentalidad del soldado profesional, de modo que al término del conflicto, el ejército comprendía nada menos que 39 000 hombres, incluyendo regulares y unidades de milicia. Distribuida por todo el país, esta fuerza fue mantenida con fondos mexicanos, reclutada entre la población mexicana, y logró vencer la insurgencia. En realidad, Bustamante citaba una carta escrita por Calleja a Venegas, en que el general se quejaba del ciego egoísmo de los europeos españoles residentes en México, y abiertamente reconocía que sólo gracias a "los buenos americanos" habían triunfado las armas realistas. De entre sus filas surgió Agustín de Iturbide para organizar la rebelión ordenada que liberaría del régimen español al país. Mas, según Bustamante, la idea de instalar a un príncipe de la casa de Borbón como emperador de México, idea ratificada en el Tratado de Córdoba, era una traición a la causa de la independencia.[33] En efecto, el ex insurgente encontraba notablemente difícil reconocer que Iturbide había triunfado donde Hidalgo y Morelos fracasaran.

En los años que siguieron a 1821, Bustamante reforzó el argumento de *Cuadro histórico* publicando un buen número de crónicas y documentos coloniales. Mientras en su primer diario había elogiado a Boturini y "la obra preciosa" de Clavijero, ahora pintó un atractivo retrato del antiguo Texcoco mediante el sencillo recurso de unir la relación de ese estado, debida a Veytia, con la elogiosa descripción hecha por Ixtlilxóchitl de Nezahualcóyotl y su Corte. Asimismo, publicó la narración de la conquista hecha por Ixtlilxóchitl, aunque con el título poco prometedor de *Horribles crueldades de los conquistadores de México,* e imprimió las dos partes de la descripción de la Piedra del Sol y de la Coatlicue, obra de León y Gama. Su mayor triunfo fue obtener un ejemplar de la monumental historia de las "cosas" indias, de Bernardino de Sahagún, y publicar una edición completa en 1829-1830.[34] No contento con estas aportaciones editoriales, en sus *Mañanas de la Alameda* (1835-1836) presentó unos diálogos que trataban de la historia indígena, con objeto de instruir a las señoritas, pues "veránse nuestras antiguas naciones como sociedades cultas y políticas".[35] Por entonces, imprimió la historia de la ciudad de México, escrita por el exiliado jesuita Andrés Cavo, a la que añadió un complemento que trataba de finales del siglo XVIII y de la insurgencia. Su deseo de restablecer a los jesuitas en México también lo movió a publicar la historia de la Compañía de Jesús en México, escrita por Francisco Javier Alegre.

Si Bustamante procedió así, con rapidez, a dar al público mexicano unos textos en que se habían basado todos los anteriores historiadores patriotas, él mismo mostró poca inclinación a dedicarse al estudio serio de estas crónicas y no vaciló en cortar, en interpolar comentarios o, de hecho, en enmendar los textos que publicaba: su entusiasmo esencialmente político superó todos sus propósitos académicos. Como discípulo de Servando Teresa de Mier, a quien describió como "mi honorable y muy caro amigo y compañero", apoyó plenamente la tesis, ya consagrada, de una misión apostólica a México e insertó la célebre disertación de Mier sobre

santo Tomás y Quetzalcóatl, en su edición de la historia de Sahagún. En sus diálogos populares expuso todos los habituales argumentos en favor de la hipótesis, desde la presencia de cruces en el México precortesiano hasta la semejanza de rituales y creencias de la religión india y del cristianismo, y por doquier afirmó, con confianza, que "ya hoy está fuera de duda que el Evangelio se anunció en esta América a los antiguos indios".[36]

En este contexto, no debe sorprendernos que Bustamante creyera fervientemente en la aparición de la Virgen María en el Tepeyac y en el origen milagroso de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Asistiendo a las celebraciones del tricentenario de 1831, escribió varios folletos en que defendía la autenticidad de la versión tradicional. Según él, la Virgen de Guadalupe se apareció como "una indita amable, morena, llena de dulzura". Para responder a las objeciones presentadas por el historiador español Juan Bautista Muñoz, de que Sahagún había condenado esa devoción como subterfugio de la idolatría, Bustamante construyó una defensa ingeniosa. En 1840 publicó la versión de 1585 del libro XII de Sahagún, con el título absolutamente engañoso de *La aparición de nuestra Señora de Guadalupe en México*, en que aprovechó el reconocimiento hecho por el franciscano de que en su primera versión de la conquista había guardado silencio acerca de ciertas cuestiones. Ésta era la explicación de que no mencionara tal aparición: el temor al castigo por los españoles había impedido que los contemporáneos atestiguaran los hechos del milagro. Después de la Conquista, "por todas partes y por espacio de no pocos años, se respira en esta América muerte, odio, devastación y esclavitud". ¿Qué habría ocurrido, preguntaba Bustamante, si algún patriota en los años 1810-1821 hubiese afirmado que había visto a la Virgen? Allí mismo lo habrían ejecutado los españoles. Sea como fuere, el manuscrito de Sahagún estaba corrompido, pues los enemigos de México habían alterado el texto.[37] De esta manera sumaria, sofocó dudas y mantuvo la verdad de la versión tradicional.

Además de publicar gran número de efímeras revistas, panfletos y textos, Bustamante también llevó un diario político en que registró los hechos contemporáneos. Dado que sirvió como diputado al Congreso de Oaxaca, su estado natal, durante casi todo este periodo tuvo una posición admirablemente ventajosa desde la cual comentar la turbulenta política de la primera república. En adelante, hizo imprimir una serie de volúmenes en que describió, con creciente desaliento, el ciclo de pronunciamientos militares y revoluciones que destruyeron toda esperanza de llegar a un gobierno estable. En efecto, los generales que se habían unido a Iturbide para liberar al país y del régimen español, continuaron gobernando México hasta la Reforma liberal del decenio de 1850, formando un lamentable grupo de rivales en continua pugna, siempre dispuestos a rebelarse, actuando en alianza con diversas facciones políticas. El resultado fue un sistema de desorden institucionalizado, en que la república pasó de una crisis a otra: la creciente carga de la deuda externa e interna era la mejor medida de la debilidad de la república. Casi la única ventaja que el ejército dio a México fue su pronta supresión del separatismo provinciano y la protección de las principales ciudades contra

ataques del campo. Aunque en México existieran caudillos como Facundo, estaban en gran parte confinados a las tierras remotas, a la frontera norte y a la montañosa periferia de la mesa central. El precio de estas décadas de conflicto interno fue pagado en 1845-1848, cuando los Estados Unidos declararon la guerra y asestaron una abrumadora derrota a un ejército mexicano desmoralizado y dividido.

En su autodeclarado papel de cronista nacional, Bustamante no hizo gran intento por ocultar sus inclinaciones patrióticas, acompañando profusamente los acontecimientos con efusiones de opinión, a menudo violentas. Como el padre Mier, detestaba a los radicales, los monárquicos y los dictadores militares. Ya desde 1823 se había unido a Mier para oponerse a las cláusulas federales de la Constitución, y después participaría en una batalla polémica con los radicales, sufriendo temporal aprisionamiento por sus esfuerzos. Mientras elogiaba cálidamente al régimen del general Anastasio Bustamante, atacó con furia al gobierno liberal de 1832-1834, llegando a escribir después: “La memoria del gobierno de Gómez Farías pone pavura al corazón de todo mexicano, como el de Robespierre a todo francés […] aquél no era un congreso, era un club de jacobinos feroces”. Mientras la asamblea anterior, en la que había servido como diputado por Oaxaca, había estado “compuesta en su mayoría de sabios, hidalgos y hombres pundonorescos”, a menudo de los radicales podía decirse que “algunos [eran] tan zafios y groseros que a tiro de ballesta se conocía el fruto que podrían dar, y aun se columbraba por su gesto y vestido su procedencia ruin”. Bustamante, hijo de español, educado como jurista, lamentó abiertamente que “unos zapatilleros, sastres, muchachos y gente ruin y beoda” aprovecharan ahora las logias liberales masónicas para ser elegidos consejeros municipales. Su experiencia como insurgente no le había valido gran respeto entre el populacho, pues observaba que “el pueblo es una bestia feroz e ingrata, que perdido una vez el tino y respeto a la autoridad que lo manda no es fácil sujetarlo”.[38]

Sin embargo, lo que más detestaba Bustamante en los radicales era su ataque a los privilegios y la riqueza de la Iglesia. Notando que los liberales habían denunciado “esas instituciones góticas”, tildándolas de contrarias al “espíritu filosófico del siglo”, Bustamante explicó a sus lectores que “esas instituciones góticas son la prosperidad de los bienes de las comunidades religiosas, la intolerancia de los cultos, los cargos eclesiásticos para sostener el culto católico, la perpetuidad de los votos religiosos, los fueros eclesiásticos y otras cosas piadosas”. Cuando los radicales expropiaron las propiedades del clero, Bustamante arguyó que los fondos administrados por los juzgados diocesanos actuaban como bancos financieros para la agricultura. En todo caso, ¿qué derecho tenía el gobierno de incautarse unos fondos empleados básicamente con propósitos caritativos o piadosos, y dados con ese propósito por donadores privados? ¡Si él tuviese la pluma de Chateaubriand, lamentaba Bustamante, para describir cómo los franciscanos y otros mendicantes habían defendido a los indios contra la explotación de los conquistadores! Tan comprometido estaba Bustamante con la causa católica que se opuso a la libertad de culto, como amenaza a la unidad nacional, arguyendo que “la

tolerancia en un país todo de católicos […] es un desatino en lo moral como lo fue en lo político el establecimiento de un gobierno federal". Al mismo tiempo, evitó el ultramontanismo, insistiendo en que la república había heredado el patronato de la Corona española sobre la Iglesia, es decir, que el Estado poseía el derecho de intervenir en la esfera de los nombramientos eclesiásticos. Pero cuando los radicales se negaron a aprobar nominaciones papales para la jerarquía, Bustamante afirmó que amenazaban con hundir a México en un cisma, levantando el espectro de una Iglesia nacional. Por su parte, Bustamante repetidas veces apeló al Congreso a permitir el retorno de los jesuitas a México, y protestó diciendo: "No soy jansenista, sino muy católico, apostólico, romano".[39]

Las agudas limitaciones del recurso retórico de Bustamante al pasado indio se revelaron cuando atacó estridentemente a antiguos insurgentes como Vicente Guerrero, por incitar a los indios a exigir tierras pertenecientes a las grandes fincas. No es que no comprendiera el estado de la población india, pues él había apoyado la abolición de los mayorazgos aristocráticos, con la esperanza de dividir así las grandes haciendas. Sugirió que a los arrendatarios se les diese cierta medida de seguridad, y reconoció que los peones de las haciendas no estaban mejor que siervos, observando que "en realidad los indios eran esclavos, comparables a los ilotas de Esparta".[40] Pero Bustamante se horrorizó cuando unos diputados radicales del Estado de México arguyeron abiertamente que, dado que la conquista española había sido una injusticia, todas las escrituras de tierras derivadas de tal crimen eran inválidas. En realidad, un dirigente rural habló a los indios, "haciéndoles creer que ellos eran señores de toda América y que los blancos debían restituirles sus tierras ocupadas". Asimismo, notó con alarma que "Guerrero ha seguido esta máxima, haciéndose pasar por descendiente de los reyes de Texcoco […] mucho se temió que los indios excitados por Guerrero formasen un partido cuyo resultado sería una guerra de castas y colores". Los temores de Bustamante acerca de un levantamiento indio se hicieron aún mayores al enterarse de que, en 1843, Juan Álvarez, popular cacique que dominaba el montañoso estado de Guerrero "formó una revolución en el sur por medio de los indios, a quienes hizo creer que iba a posesionarlos de todas las tierras y haciendas de los blancos". Más de 100 pueblos participaban en el movimiento, y "en los pueblos hay una especie de caciques […] de capitancillos para mover las masas". Para Bustamante, el colmo de la irresponsabilidad era armar a los indios, pues era poner armas "en manos de las tribus verdaderamente bárbaras, que siempre han propendido a la destrucción de la raza hispanoamericana". El hecho de que una disputa local por derechos de tierra, un conflicto entre pueblos y haciendas, hubiese despertado tales sentimientos en este experimentado periodista revela hasta qué punto estaban arraigados los temores de disolución social en México durante el trágico decenio de 1840.[41] Si hemos de recordar que Guerrero y Álvarez eran ex insurgentes y que su principal adversario era Nicolás Bravo, a quien Bustamante elogió constantemente como el más patriota de los presidentes militares de México, entonces queda claramente revelada la fisura que se

había abierto entre el ala radical y el ala conservadora de la Insurgencia.

Toda duda acerca del conservadurismo de Bustamante quedará disipada por su afirmación de que "verdaderamente don Lucas Alamán es el gran hombre de Estado que tiene la república", pues Alamán fue el archirreaccionario de la época, principal ministro del general Bustamante en 1830-1832, quien trató de crear un poderoso gobierno central basado en una íntima alianza de la Iglesia, el ejército y las clases terratenientes. Además, Alamán estableció un banco del Estado para financiar la mecanización de la industria mexicana, introduciendo una gran medida de protección a las manufacturas nacionales. Era éste un proyecto al que Bustamante dio entusiástico apoyo, pues rotundamente denunció a "los falsos economistas", que habían abierto los puertos a las importaciones extranjeras, arruinando así la industria mexicana. Mientras, antes de 1810, los talleres y artesanías de la Nueva España habían proliferado, especialmente cuando el bloqueo británico contuvo la llegada de textiles baratos de Lancashire, después de la independencia miles de hombres se habían quedado sin trabajo, dedicándose a menudo al robo y al asalto para sobrevivir. ¿Qué significaba el libre comercio, como no fuese el dominio de la Gran Bretaña? Haciendo eco a las advertencias del abate Pradt, Bustamante afirmó que los británicos "quieren que seamos meros colonos, consumidores de sus efectos, y más esclavos que lo fuimos de los españoles".[42] Sólo mediante la política intervencionista favorecida por Alamán México podía recuperar la independencia económica.

¿Sería por su creciente conservadurismo, por lo que Bustamante no hizo ninguna condena general del desastroso papel desempeñado por los militares en la política mexicana? En 1836, participó en la redacción y aplicación de la Constitución centralista de 1836, proyecto encabezado por el general Anastasio Bustamante, y denunció con virulencia cada vez mayor al general Antonio López de Santa Anna, cuyas maniobras por la presidencia arrojaron a la república en continuo conflicto. Al presenciar el primer desfile triunfal de Santa Anna, en 1833, cuando se asignó honores más dignos de un monarca que de un presidente, Bustamante escribió: "Decíame a mí mismo […] si Hidalgo se hubiera figurado esta farsa, ¿habría dado el Grito de Dolores?" El hecho de que el general subiera dos veces al poder, actuando en alianza con los radicales, sólo lo hizo detestar más al hombre al que describiría como "un monstruo cuya deformidad no puede trazar mi pobre pluma". Cuando llegó a narrar los desastrosos años de la presidencia de Santa Anna (1841-1843) que sólo se distinguieron por su venalidad, adulación e irresponsabilidad, Bustamante termina con una contundente acusación: "Tú eres como Atila el azote de Dios. Tu poder ha sido como el de Satanás, poder de corrupción, de ruina y de exterminio". Todo esto contrastaba marcadamente con los reiterados elogios de Bustamante al general Nicolás Bravo, cuya experiencia de insurgente y actual conservadurismo eran muy de su agrado.[43]

El creciente desaliento con que Bustamante hizo la crónica del caos político que afligió a México cayó en profética desesperación cuando, en los trágicos años de 1845-1848, los

Estados Unidos enviaron ejércitos que rápidamente lograron ocupar grandes porciones del territorio nacional. En poco más de siete meses, una fuerza expedicionaria estadunidense de 14 000 hombres desembarcó en Veracruz y, tras una serie de enconados combates, entró en la ciudad de México. En el consiguiente Tratado de Guadalupe Hidalgo (1848), México cedió a los Estados Unidos virtualmente todos sus territorios que se hallaran al norte del río Bravo, incluyendo Nuevo México, que había sido colonizado desde el siglo XVII. Mientras la capital estaba en manos extranjeras, Bustamante publicó su última obra: *El nuevo Bernal Díaz del Castillo o sea historia de la invasión de los angloamericanos en México* (1847), cuyo título mismo subrayaba la vergonzosa semejanza entre las conquistas española y estadunidense de México: esta conclusión ya había sido notada por los propios invasores. La identificación de los patriotas como Moctezuma y Cuauhtémoc, que Bustamante había mostrado con tal vehemencia contra los españoles, adquirió así una resonancia más profunda y amarga. Pero el antiguo insurgente tuvo relativamente poco que decir acerca de los estadunidenses, como no fuese para notar que en Puebla "el pueblo no manifiesta respeto, pero tampoco mucho odio a los invasores", más sorprendido que impresionado por sus oficiales de cabello blanco y por los uniformes sucios y frecuentemente extraños de los voluntarios, entre los cuales podía verse a irlandeses. Sea como fuere, ya había descrito a los Estados Unidos como el pueblo que "presenta la anomalía más extraña y ridícula en la historia […]" ya que era una nación compuesta por inmigrantes, que se jactaban de su libertad y de su democracia, que sin embargo condenaban a los negros a "la esclavitud más cruel", tratándolos peor que a bestias.[44]

Lo que más preocupaba y obsesionaba a Bustamante en *El nuevo Díaz* era la cantidad de intriga política y de golpes armados que dominaban la política mexicana en los mismísimos meses en que tropas estadunidenses penetraban cada vez más profundamente en el territorio nacional. En una secuencia como de pesadilla, todas las facciones y los hombres a quienes él más temía y detestaba subieron al poder; su breve periodo en el cargo y sus violentos cambios de política daban trágico testimonio de la desesperación que por entonces caracterizaba a la nación política. Para empezar, el general Mariano Paredes, actuando con el discreto apoyo de Lucas Alamán, abiertamente pidió instalar a un príncipe europeo en el trono mexicano, plan que Bustamante denunció rotundamente diciendo que significaba el abandono de la independencia. Después de citar la advertencia del profeta Samuel acerca de la tiranía de los reyes, declaró: "Treinta y cinco años cuento en servir a mi patria y puedo decir que he rifado mi vida en varias clases de combates por no ser gobernado por un rey". No bien había partido Paredes rumbo a Europa, cuando fue remplazado por Valentín Gómez Farías, que subió al cargo mediante una alianza con Santa Anna, quien al punto trató de expropiar las riquezas del clero y de reducir sus privilegios, medidas que provocaron una rebelión armada de la guardia nacional de la capital. Fue este radical ataque a las instituciones católicas de México el que movió a Bustamante a publicar su último folleto. Peores cosas vendrían, sin embargo, cuando a Santa Anna le ofrecieron el título y los poderes de dictador. Cuando el general no supo

defender la capital ante el ataque estadunidense y huyó ignominiosamente al extranjero, Bustamante puso punto final a su crónica con un último y acerbo ataque, en que llamaba Judas Iscariote a Santa Anna, que había traicionado a su patria.[45] Para entonces, el propio Bustamante estaba cerca de la muerte, y tenía que rogar al Colegio de San Gregorio que le diera alimentos, "la más sensible fibra de mi corazón" herida por los infortunios de su patria.[46]

En su *Cuadro histórico,* Bustamante explicó que era "el analista de la América mexicana, ya que no puedo merecer el nombre de historiador en lo que importa esta palabra". Tanto como Bernal Díaz, aspiraba a presentar una "historia verdadera" de los hechos, afirmando que "escribí lo que vi o entendí ser cierto", dejando para "una mano maestra" de un futuro Roberston o Mariana la redacción de una historia filosófica imparcial.[47] Mientras Servando Teresa de Mier había tratado de ofrecer razones para justificar la independencia, Bustamante se contentó con hacer un simple registro de los acontecimientos. Pero aunque mencionara como su modelo a Bernal Díaz, más se asemejó a Gonzalo Fernández de Oviedo, tanto por su método como por la envergadura de su obra. Sólo en la crónica de Bustamante puede obtener el lector moderno una impresión real, sea de la complejidad popular de la insurgencia mexicana o del ritmo vertiginoso de la política mexicana después de la independencia. La comparación con Oviedo se fortalece si consideramos que ambas crónicas están llenas de incidentes pero enteramente carentes de explicación; los desastres y fracasos que narran con tan monótonas lamentaciones son atribuidos invariablemente a la ambición o la avaricia individual. A juzgar por las normas del gusto de sus contemporáneos cultos, las obras de Oviedo y de Bustamante parecieron anticuadas, populares, más cercanas en su estilo y actitud a los hombres cuyos hechos narraban que a los humanistas e historiadores filosóficos que después emplearían sus materiales. Si Oviedo perteneció al último mundo medieval de las Cortes del siglo XV, así también Bustamante conservó la cultura barroca provinciana de una época anterior; su misma afición a citar *El Quijote* es testimonio de la duradera influencia de la tradición literaria española. Y ambos vivieron un destino similar, pues la desorganizada obra de Oviedo pronto quedaría resumida en la elegante prosa de Gómara, cuyo exuberante elogio de los conquistadores estaba destinado a relegar al cronista a una relativa oscuridad. En cuanto a Bustamante, sus materiales pronto se los apropiarían historiadores liberales o conservadores, cuya discordia política no impidió que hicieran un rechazo común de sus excesos patrióticos. Pero, pese a este desdén, Bustamante cumplió en gran parte con la misión que se había propuesto: dio a la nueva república una galería de retratos de sus padres fundadores, los héroes insurgentes, que después aparecerían en todo texto patriótico.[48] El hecho de que en el *Bernal Díaz* también escribiera un epitafio de la primera república no es hecho tan generalmente notado.

El ataque a Bustamante fue lanzado, para empezar, por Lorenzo de Zavala (1788-1836),

furibundo radical que en su bien llamado *Ensayo crítico* (1831-1832) de las revoluciones de México, abiertamente lo ridiculizó, afirmando que "este hombre sin crítica, sin luces, sin buena fe, ha escrito un tejido de cuentos… ¿qué se puede pensar de un hombre que dice seriamente en sus escritos que los diablos se aparecían a Moctezuma?" Además, mientras Gómara había hecho eco al elogio de Oviedo a los conquistadores, por contraste Zavala cuestionaba el valor de la insurgencia, afirmando que "Hidalgo obraba sin plan, sin sistema y sin objetivo determinado. '¡Viva la Señora de Guadalupe!' era su única base de operaciones; la bandera nacional en que estaba pintada su imagen, su código y sus instituciones". De manera similar, el otro historiador liberal de esta época, José María Luis Mora, también condenó a Hidalgo por haber encabezado un movimiento esencialmente destructivo, y encontró más inspiración en el análisis social de Abad y Queipo que en la narración de Bustamante.[49]

Pese al ardiente catolicismo de Bustamante, su defensa de una república centralista y su guerra de folletos contra los radicales, su polémica insurgente antiespañola ofendió a los conservadores. Quedaría reservado a Lucas Alamán (1792-1853) escribir su obituario y exponer las contradicciones de su retórica nacionalista. Después de rendir homenaje a su patriotismo probo y desinteresado, rechazó el intento de constituir el Imperio azteca como fundamento histórico del México contemporáneo, arguyendo que "la conquista […] ha venido a crear una nueva nación en la cual no queda rastro alguno de lo que antes existió: religión, lengua, costumbres, leyes, habitantes, todo es el resultado de la conquista".[50] Sea como fuere, la república comprendía vastos territorios que se encontraban fuera de los confines del antiguo Anáhuac, tierras colonizadas por el régimen español. Para reafirmar este argumento, Alamán escribió un breve relato laudatorio de Cortés, a quien saludó como padre fundador de su patria; el hecho de que decidiera no explayarse sobre el siglo XVI muestra lo apremiante de las demandas de la política contemporánea. Fue en su *Historia de Méjico* (1849-1852), obra magistral escrita en su austera prosa neoclásica, donde Alamán presentó la versión conservadora de la insurgencia y de la primera república. Aunque utilizó la plétora de materiales presentados en el *Cuadro histórico*, rotundamente condenó a Hidalgo por haber expuesto el país a la anarquía social. Concluyó diciendo que "estos años de guerra no fueron otra cosa que el esfuerzo que la parte ilustrada y los propietarios, unidos al gobierno español, hicieron para reprimir una revolución vandálica que hubiera acabado con la civilización y la prosperidad del país […] fue, sí, un levantamiento de la clase proletaria contra la prosperidad y la civilización". En realidad, Alamán sentía los mismos temores que Sarmiento, de que su país fuese presa de los bárbaros caudillos de las tierras remotas; esta amenaza era tanto más temible por las tácticas demagógicas de políticos radicales. Devoto católico, estudioso de Burke y de De Maistre, Alamán era un reaccionario que había saludado a Iturbide como gobernador de México y que terminó sus días convencido de que su país necesitaba un príncipe europeo que le diera un gobierno estable y el progreso económico. En su historia, estableció un marcado contraste entre la prosperidad y el gobierno ilustrado de la Nueva

España bajo los últimos Borbones, tan brillantemente descrito por Humboldt, con la desesperada penuria y el desorden político de la república mexicana en 1850: derrotados los ejércitos, en bancarrota su tesoro público, desmoralizado su pueblo. Temeroso de nuevas expropiaciones angloamericanas, definió la Iglesia como "el único lazo común que liga a todos los mejicanos, cuando todos los demás han sido rotos, y como lo único capaz de sostener a la raza hispanoamericana y que puede librarla de todos los grandes peligros a que está expuesta".[51]

En la desencantada visión de Alamán no había espacio para el entusiasmo indigenista, católico e insurgente de Mier y de Bustamante: la Iglesia era el principal legado de España a México, y sólo la Iglesia constituía la base de la unidad y la supervivencia nacionales.

IV

Inmediatamente antes de la invasión francesa de 1808 a España, el abate de Pradt advirtió a los españoles de América que el gran desafío al que se enfrentaban consistía en obtener la independencia sin desencadenar una revolución. ¿No había causado la rebelión de esclavos de Santo Domingo la exterminación de los criollos franceses? En aquel caso, resultó imposible expulsar a los españoles sin llamar a las masas a que lucharan por la independencia. La lealtad a la Corona, todavía poderosa fuerza en muchas provincias del Imperio americano, fue fortalecida por temores de desorden social, y tanto en la Nueva España como en el Perú, jóvenes criollos se alistaron en los ejércitos realistas que fueron convocados para sofocar la insurgencia. En las siguientes guerras civiles surgieron dirigentes populares cuyas operaciones de guerrillas a menudo no podían distinguirse del simple bandidismo. Las tensiones étnicas que dividían la sociedad colonial pronto encontraron expresión en abiertas matanzas de europeos y en la difundida desconfianza de los criollos. Era bastante fácil incitar a las masas rurales a la rebelión contra la Corona española y sus autoridades constituidas: considerablemente más difícil era contener a las bandas frecuentemente salvajes que surgieron durante las guerras civiles consiguientes. El resultado fue que casi todas las repúblicas cayeron víctimas de conflictos endémicos y de golpes militares; varios estados se desintegraron en sus provincias componentes.

Un oficial naval británico, que visitó Colombia durante la rebelión, observó que "la revolución no sólo agita la superficie de la sociedad sino que desciende a sus fisuras más ocultas y más profundas". En todos los niveles de la jerarquía social "la fuerza natural de carácter y de genio individual se eleva por encima de las limitaciones artificiales que le imponen la ley y la costumbre", de modo que se veía amenazado el principio mismo de la jerarquía.[52] Reflexiones muy similares se le ocurrieron a Lorenzo de Zavala cuando comentó, acerca de México, que "juntamente con las cadenas que la oprimían, han desaparecido los

vínculos de subordinación, mucha parte de los hábitos de orden, y hasta cierto punto, la conveniencia social de que se mantengan".[53] En efecto, la destrucción de la autoridad tradicional de la Corona entrañó la erosión de casi todas las formas de deferencia política, de modo que, a veces, la violencia fue la única base del gobierno. Fue la descomposición del Estado central la que permitió surgir a caudillos rurales, como Facundo. En México, la presencia del ejército creó una situación paradójica puesto que, si los caudillos quedaban limitados a las tierras remotas, los jefes del ejército, especialmente Santa Anna, se convertían, ellos mismos, en agentes de la desintegración. Sólo en las décadas intermedias del siglo XIX surgieron estadistas que lograron dominar las diversas fuerzas que habían sumido al hemisferio en tal desorden, hombres que predicaban la reforma liberal, pero cuya realización sería la recreación del Estado.

XXIX. EL LEVIATÁN MEXICANO

I

EN 1859, en plena Guerra de Tres Años, el gabinete liberal encabezado por Benito Juárez promulgó las Leyes de Reforma que separaban la Iglesia del Estado, suprimían las órdenes y cofradías religiosas, expropiaban todos los bienes del clero, y dejaban al clero dependiente, en adelante, de los donativos de los laicos católicos. En su declaración pública en que justificaban estas medidas, los radicales afirmaron que para defender sus privilegios y riqueza "el alto clero" y los militares habían arrojado al país a la guerra civil. Y había llegado el momento de expulsar de la vida pública de la república estos últimos elementos del "sistema colonial", que impedían la incorporación de México en la civilización contemporánea. Con notable confianza, declararon que el partido liberal encarnado en el gobierno no era una facción, sino la nación misma, "el símbolo de la nación, del orden, de la justicia y de la civilización". Mientras los Reyes Católicos habían exigido que todos sus súbditos ingresaran en la Iglesia católica romana, ahora la nación mexicana declaraba que la religión era cuestión de conciencia privada, aunque sometida al gobierno en todas sus manifestaciones públicas.[1] Cuando los liberales volvieron al poder en 1861, expulsaron de sus casas a las comunidades religiosas y destruyeron los grandes conventos de frailes y monjas de que durante un tiempo se habían gloriado los patriotas criollos. En un nivel, las Leyes de Reforma completaron la campaña contra la Iglesia católica, iniciada por los ministros ilustrados de la dinastía borbona, A un nivel más profundo marcaron la destrucción de los últimos restos del orden tradicional. La Nueva España se había edificado sobre las ruinas del Anáhuac; ya era tiempo de que México se edificara sobre las ruinas de la Nueva España.

Para comprender por qué el liberalismo mexicano declaró que la Iglesia era el principal obstáculo al progreso, es necesario examinar los escritos de José María Luis Mora (1794-1850), quien, en su *México y sus revoluciones* (1836) y en sus *Obras sueltas* (1837), fijó la acusación contra el clero católico con notable claridad. Educado y ordenado sacerdote, catedrático del Colegio de San Ildefonso, Mora procedía de una rica familia de rancheros del Bajío, que fue arruinada por la insurgencia de 1810. Después de la independencia, Mora hizo alarde de sus ideas liberales y sirvió como principal consejero de Valentín Gómez Farías durante el efímero gobierno radical de 1832-1834; su propuesta de medidas radicales contra

la riqueza y las instituciones de la Iglesia provocó la ira de los conservadores hasta tal punto que, en adelante, se vio obligado a vivir en Europa, en el exilio. Pese a su fama de radical, prefería a Montesquieu que a Rousseau, admiraba a Washington y a la revolución estadunidense y condenaba los excesos de Robespierre y de los jacobinos franceses. Dentro de la tradición hispánica, estaba en deuda con Jovellanos, cuyos ensayos había publicado él en México, y se basaba mucho en los escritos de Manuel Abad y Queipo para su análisis de la sociedad mexicana. En efecto, Mora incorporó los principios de la Ilustración española en la ideología del liberalismo mexicano, actuando así como el eslabón esencial entre los ministros borbónicos y la Reforma. Acostumbrado a decir a sus amigos que "soy sólo un filósofo", Mora fue descrito por Melchor Ocampo diciendo que "es sentencioso como un Tácito, parcial como un reformista y presumido como un escolástico".[2]

El enfoque filosófico de Mora no es más evidente, en ninguna parte, que en su desdén por Bustamante y su nacionalismo insurgente. Cuando esbozó las causas históricas de los problemas de su época, inició su narración con la Conquista, haciendo una pausa sólo para insistir en que México tenía tantos habitantes indios en 1810 como en 1519. Si no consideró necesario reducir las matanzas causadas por los españoles, en cambio no vaciló en aclamar a Cortés como gran hombre y como el auténtico fundador de la nación. Pero en la sociedad colonial hubo poco que atrajera sus elogios o su simpatía, como no fuesen las medidas reformistas de Carlos III y sus ministros. En realidad, hizo un atractivo retrato de Juan Antonio Riaño, intendente de Guanajuato, asegurando que él bien habría apoyado una ordenada petición de independencia. En cuanto a la Insurgencia, Mora la definió como "tan necesaria para la consecución de la independencia, como perniciosa y destructora del país". Como Zavala, criticó a Hidalgo por no haber enunciado principios u objetivos políticos, y condenó las matanzas de españoles que acompañaron la toma de Valladolid y de Guadalajara. En cambio, consideró que el título de "siervo de la nación", que se había dado Morelos, era una buena lección para todos los ciudadanos.[3] De hecho, Mora rechazó virtualmente todos los elementos del credo patriota propuesto por Mier y por Bustamante.

Relacionado por amistad con importantes figuras de la élite social e intelectual de la capital, Mora denunció abiertamente las medidas propuestas por los radicales yorkinos durante el decenio de 1820. Ni la expulsión de los españoles ni la erección de tarifas protectoras para textiles baratos merecieron su aprobación. La alianza entre ideólogos de ciudad como Lorenzo de Zavala y el ala populista de los insurgentes encabezada por Vicente Guerrero despertó sus sospechas de una traición del principio liberal. Por contraste, favoreció a Francisco García, gobernador progresista de Zacatecas, y a Gómez Farías, a quien pidió imponer reformas por medio de una dictadura revolucionaria. En su ulterior historia de este periodo culminante de la política mexicana, Mora interpretó el conflicto del partido, no como cuestión de clases sociales, sino antes bien como una lucha entre la nación y las corporaciones privilegiadas, es decir entre los estados y el ejército y la Iglesia. Ésta fue la causa subyacente

en las hostilidades entre federalistas y centralistas, ya que las dos grandes corporaciones que trataban de dominar el país tenían su base principal en la ciudad de México. En términos inmediatos, era la existencia del ejército, dividido en unas 17 brigadas, encabezada cada una por un comandante general, la que socavaba la autoridad de los gobernadores de los estados y constituía "un principio de desorden y anarquía". En realidad, el ejército consumía el grueso de los ingresos federales, y después de cada revuelta obligaba a la república a soportar la carga de una deuda adicional.[4] No podría lograrse ningún progreso mientras México estuviese sometido a los caprichos de esta guardia pretoriana.

Pero fue en la Iglesia donde Mora descubrió el principal obstáculo al cambio social, económico e intelectual. El hecho de que el clero hubiese conservado su inmunidad y sus privilegios legales iba en contra del principio básico de la igualdad legal de todos los ciudadanos, estableciendo a la Iglesia como poderosa corporación con intereses creados, que estaba separada del interés general de la nación. Esta siniestra influencia del clero nunca era más deplorable que en su dominio de la educación, pues "en lugar de crecer en los jóvenes el espíritu de investigación y de duda que conduce siempre y aproxima más o menos el entendimiento humano a la verdad, se les inspira el hábito de dogmatismo y disputa". Para remediar esta situación, Mora recomendó a Gómez Farías suprimir la universidad y los colegios existentes, remplazándolos por institutos seculares que contarían con la ventaja de un programa escolar basado en la ciencia, el derecho, la medicina y la literatura.[5] No menos deletérea era la influencia del clero sobre la "condición moral" de la población, pues no le inculcaba la distinción entre delito y pecado; de ahí resultaba que la mayoría de los mexicanos confundía generalmente la obligación del ciudadano con los deberes del cristiano. El clero presidía el juicio del derecho civil ya que, a menos que condenara una ofensa como pecado, sus feligreses desconocían las prohibiciones de la ley. Además, a veces, los sacerdotes aún trataban de ejercer censura sobre las publicaciones consideradas contrarias a la fe cristiana, desafiando así el derecho constitucional de libre expresión. Por último, Mora criticó al clero por fomentar la religión popular, en que las masas rendían culto a imágenes e incurrían en innecesarios gastos, en ritos supersticiosos que no tenían nada que ver con el verdadero cristianismo.[6] En su resumen de las fallas del clero, Mora simplemente hizo eco a la crítica jansenista del siglo XVIII, y cuidadosamente evitó desafiar el dogma católico.

Hasta qué punto eran radicales las opiniones de Mora acerca de la reforma eclesiástica es algo que puede juzgarse inspeccionando su "Disertación sobre la propiedad y los bienes del clero", escrita en 1831, como guía para el gobernador de Zacatecas. Para empezar, proponía que el derecho de la Iglesia de quedarse con un diezmo de toda la producción agrícola debía abolirse, pues ese impuesto era injusto, una pesada carga sobre los campesinos, y el dinero resultante se empleaba para mantener a los obispos y cabildos de la catedral en un innecesario esplendor. Asimismo, la masa de los fondos y donaciones de censos y capellanías que apoyaban al clero no beneficiado debía ser confiscada, pues permitía a un gran número de

curas vivir en el ocio. Casi lo mismo podía decirse de las órdenes religiosas, cuyos miembros frecuentemente eran corruptos, ociosos y sin la menor utilidad para la sociedad: había que desbandarlos, y expropiar sus posesiones y propiedades urbanas. Igualmente maduras para la supresión estaban ya las cofradías, cuya considerable riqueza se gastaba en excesos litúrgicos. En realidad, casi el único elemento digno de respeto que Mora vio en la Iglesia mexicana de su época fue el clero parroquial, cuyo arduo ministerio era, a menudo, mal recompensado. Sin embargo, aun allí criticó el depender de los honorarios que se cobraban por los ritos de bautismo, matrimonio y funeral, pues estos fondos frecuentemente eran arrebatados a los pobres. En suma, Mora se anticipó de manera virtual a todo el programa de la Reforma, y lo único que no llegó a pedir fue la separación de la Iglesia y del Estado. Aunque criticara la afirmación de la Constitución de 1824, del catolicismo como religión nacional, propuso el establecimiento de un fondo de capitales que sería administrado por los estados, el cual debería rendir suficientes intereses para pagar los salarios del clero.[7] Por esta razón, sugirió el nombramiento de un obispo para cada estado de la federación.

El rasgo más extraño del análisis de la riqueza del clero, hecho por Mora, fue la forma en que sobreestimó su valor. En un sorprendente cálculo, declaró que el ingreso general del diezmo, de 2.3 millones de pesos, representaba un fondo de capital de 46 millones de pesos, que quedaba así definido como interés de 5% sobre las propiedades o fondos que en realidad eran propiedad de la Iglesia. Asimismo, sobreestimó burdamente las cantidades invertidas en fondos de capellanías, obras pías y adornos de iglesias, con el resultado de que llegó a la estimación final de que la riqueza total de la Iglesia llegaba a los 179 millones de pesos. Lo atractivo de estos cálculos era que podían servir como señuelo tentador para los políticos: se podía emplear la riqueza de la Iglesia para pagar la creciente carga de la deuda interna nacional. Al mismo tiempo, Mora criticó a Zavala por proponer que se expropiaran los bienes de la Iglesia y se les vendiera en el mercado, pues este procedimiento arruinaría a los inquilinos y alteraría el mercado de tierras. En otra anticipación de las Leyes de Reforma, Mora propuso que a todos los inquilinos se les diese la primera opción de compra que, siguiendo el precedente de la medida de consolidación de 1805, hiciesen sus pagos en abonos, a lo largo de varios años.[8]

Para justificar la expropiación, Mora recurrió a Campomanes y a otros autores jansenistas, arguyendo que la Iglesia tenía dos características separadas. Primera y suprema, “es eterna e indefectible, eternamente independiente de la potestad temporal, un cuerpo místico”. También era “una comunidad política” cuyos derechos y propiedad se derivaban de las autoridades civiles. Al establecer esta distinción, Mora afirmó que la Iglesia primitiva no había sido nada más que un cuerpo místico: sus obispos y su clero dependían de los donativos de los fieles para mantenerse, y poseían una autoridad meramente voluntaria. Gracias al emperador Constantino y a sus sucesores, la situación cambió cuando los obispos llegaron a ejercer una jurisdicción con sus propias Cortes y leyes, a administrar su propiedad y a fijar impuestos

como el diezmo. Sin embargo, todos estos nuevos derechos y privilegios se basaban en concesiones del poder civil y, lo que el Estado podía dar, el Estado lo podía quitar. Sea como fuere, dado que las instituciones eclesiásticas administraban sus propiedades como fideicomisos, carecían enteramente de la virtud y los derechos de la propiedad privada. En efecto, Mora trató de desmantelar todo el sistema del derecho canónico y la jurisdicción que se había creado durante la Edad Media y que había sido trasplantado por España al Nuevo Mundo. Aun si no propuso abiertamente la separación de la Iglesia y del Estado, esto quedaba implícito en su frase: "El fin y objeto de los gobiernos civiles es el de mantener el orden social y no el de proteger esta o aquella religión".[9] En un mundo ideal, la Iglesia simplemente figuraría como la asociación voluntaria de los fieles, sin ninguna voz o categoría pública.

En contraste con este audaz enfoque a la riqueza del clero, Mora reconoció que un liberalismo posesivo impedía que el Estado tocara la propiedad privada. En términos que hacían eco a John Locke, declaró que "el derecho de adquirir que tiene el particular, es natural, anterior a la sociedad, le corresponde como hombre, y la sociedad no hace más que asegurárselo". Mientras la Iglesia en su carácter de "comunidad política" había sido creada por la sociedad, por contraste, suponía se que los particulares habían poseído propiedades antes de ponerse de acuerdo en el contrato social que establecieron la sociedad y las autoridades civiles. Hasta las compañías comerciales e industriales estaban exentas de toda expropiación, pues eran "asociaciones de individuos" cuyas acciones encarnaban el principio de propiedad privada. En este esquema liberal de las cosas, la fuerza que impelía a la sociedad era el interés del individuo propietario, operando en un mercado libre de intervención del Estado. Fue este principio el que inspiró a Mora a rechazar el proyecto de Alamán de promover la mecanización de la industria mexicana mediante aranceles protectores y un banco financiero del Estado, afirmando que "el interés individual estimulado por la concurrencia libre de todas trabas y no la protección siempre ruinosa de los gobiernos, es lo que debe fijar la inversión de los capitales y determinar la industria de un país […] el gobierno no debe auxiliar directamente ninguna industria".[10] En todo caso, la lógica económica sugería que México debía concentrarse en la minería y la agricultura, favorecidas por su medio natural y por los talentos de la población, dejando a Europa las manufacturas.

El grado en que el radicalismo filosófico de Mora determinó su análisis social se hizo evidente sobre todo en su estudio del problema agrario de México. Los hechos ya habían sido enunciados por Abad y Queipo, y Mora simplemente hizo eco a su conclusión de que la distribución de las propiedades inmuebles entre los vastos territorios de las haciendas y las tierras comunales de los pueblos indios era receta infalible para el estancamiento. El progreso sólo podría proceder del "interés individual" de una numerosa clase de propietarios de tierras. Pero afirmó que la razón principal de que las grandes haciendas no hubiesen sido divididas entre herederos o para su venta era la pesada carga de las dotaciones y anualidades para la Iglesia, pues los tribunales diocesanos que administraban estos fondos trataban de

proteger su inversión impidiendo toda división de las haciendas hasta que se pagaran las deudas. Si se suprimieran estas cargas, arguyó Mora, la operación del interés individual, las leyes testamentarias y el libre mercado promoverían inevitablemente la división de las haciendas. Pero aun si esto no ocurriera, era erróneo permitir la intervención del Estado, ya que "el legislador no puede dar leyes directas que afecten a la propiedad particular". Todo lo que él podía recomendar era el ejemplo de Francisco García, gobernador de Zacatecas, quien había empleado ingresos del estado, derivados de un auge de la minería, para comprar haciendas y hacer su partición.[11]

Al elogiar a los pequeños propietarios como agricultores ideales, Mora no estaba pensando en una nación de campesinos. En su análisis de la expropiación de las haciendas propiedad de la Iglesia, propuso que éstas se dividieran en propiedades que valiesen unos 12 000 pesos, es decir, en ranchos considerables, trabajados con una mano de obra contratada. Que ésta no era una sugestión arbitraria se demostraba por el nivel de condición de propiedad para los votantes y los funcionarios elegidos que Mora recomendaba, pues, después de condenar la elección de diputados y de consejeros sin medios como causa de abuso y corrupción, sugirió que todos los ciudadanos debían poseer un ingreso anual de cerca de 1 000 pesos o bien propiedades que serían evaluadas, con fines fiscales, en cerca de 6 000 pesos. Si se comparaban tales cifras con los precios de la tierra en el Bajío, era claro que Mora concebía al ciudadano y político ideal como un ranchero que tenía a su nombre poco más de 400 hectáreas.[12]

Si los derechos de la propiedad privada impedían que el Estado interviniera para dividir las grandes posesiones, por contraste no había nada que impidiera a los políticos intervenir en los asuntos de los pueblos indios. Una vez más, Mora hizo eco a Abad y Queipo, y declaró que la tenencia comunal de la tierra, investida en cada pueblo, era la principal causa de su atraso. A este respecto, las Leyes de Indias, por muy benévola que fuese su intención, habían aislado desastrosamente a los naturales, manteniéndolos en un estado de tutela perpetua. Los primeros misioneros se habían basado en principios erróneos, ya que "todo su empeño consistía en que fuesen cristianos, sin cuidarse primero de hacerlos hombres". Para los indios la "sociedad civil" carecía de la base fundamental de la propiedad privada, única que habría podido llevarles el progreso. Además, el derecho legal de cada pueblo indio para exigir una dotación colectiva de tierras, derecho estipulado en las Leyes de Indias y aún en vigor durante la república, había provocado una serie de disputas entre pueblos y haciendas, en que a menudo los agresores eran los indios.[13]

Aunque Mora no siguió a Abad y Queipo, recomendando la distribución de las tierras indias entre lugareños individuales, claramente habría apoyado semejante medida, pues quedaba inherente en su análisis.

Como los sacerdotes y como los soldados, los indios eran una clase privilegiada, según Mora, pues estaban protegidos por leyes e instituciones que velaban exclusivamente por sus

intereses, separándolos así de la masa general de los ciudadanos mexicanos. ¿No los definían virtualmente como menores todas las Leyes de Indias? Y sin embargo, sería "un error imperdonable" suponer que una raza era superior o inferior a otra raza, especialmente puesto que todas las naciones habían cambiado a lo largo de los siglos. ¿Quién podía dudar de que los indios eran iguales en intelecto y aptitudes a los otros mexicanos? Pero mientras el efecto de la independencia había sido destruir las diferencias existentes entre criollos y castas, por contraste los indios seguían siendo un pueblo aparte, incapaz o renuente a aprovechar la igualdad legal como ciudadanos que había sido suya desde el establecimiento de la república. El avance sería por medio de la asimilación lograda por la educación, afirmó Mora, ya que "lo puede todo la educación".[14] Por esta razón, condenó enconadamente a Juan Rodríguez Puebla, rector del Colegio de San Gregorio, por su campaña para conservar las instituciones específicamente indias y las leyes que las protegían. En cambio, alabó a Gómez Farías quien, en todas las medidas del gobierno, se había negado a reconocer ninguna distinción entre indios y no indios, refiriéndose simplemente a los ricos y a los pobres, tratando así de "apresurar la fusión de la raza azteca en la masa general", consciente de que "la existencia de diferentes razas en una misma sociedad era y debía ser un principio eterno de discordia".[15] Una vez más, Mora se anticipó a los que serían los objetivos y la perspectiva de la Reforma liberal.

Tal vez el rasgo más desconcertante del análisis de Mora fuese que no analizó cómo los liberales habían de efectuar una enorme transformación de las relaciones de propiedad sin crear un poderoso ejecutivo central. Si el ejército y la Iglesia operaban al nivel nacional, entonces, igualmente, la nación política había de crear los medios institucionales para derrotarlos. La visión que un sereno de noche pudiese tener del estado central, y el hincapié en los estados de la federación no podría sobrevivir a un poderoso desafío al papel de la autoridades elegidas. Además, si Mora tenía pocas o ninguna teoría sobre la acción del Estado, tampoco presentó ninguna imagen de la patria o nación mexicana. Mientras el patriotismo criollo se había esforzado a través de los siglos por glorificar el pasado indio y presentar a México como país especialmente elegido por la Virgen María para su protección, todo lo que se le ocurrió a Mora fue comparar a México con Irlanda, como país que ya tenía una urgente necesidad de reforma.[16] En efecto, la insistencia de los liberales en la supremacía del interés individual dejaba poco espacio a la teoría positiva de la nación, el Estado y la política. Incorporar a México a la civilización del siglo XIX era un objetivo admirable, pero ¿cómo se lograría sin exigir sacrificios a muchos ciudadanos?

Donde mejor puede verse la influencia que Mora ejerció sobre sus contemporáneos es en los ensayos de Mariano Otero (1817-1850), figura sobresaliente de los liberales moderados del decenio de 1840, quien arguyó que "la clase media constituía el verdadero carácter de la población […] vendrán a ser el verdadero principio constitutivo de la República". Pero esta asombrosa afirmación inmediatamente era condicionada, al reconocer Otero que los comerciantes y los artesanos más hábiles eran extranjeros, ya que en México "para ser hombre

decente, era preciso ser militar, empleado, clérigo, abogado o, cuando menos, médico". Basándose en Montesquieu, atribuyó las constantes rebeliones y conflictos civiles que sufría México a una indecisión básica o falta de consenso, sobre dónde estaba el futuro del país, arguyendo que "en las sociedades constituidas hay un principio muy dominante que decide las cuestiones políticas o administrativas que siempre se suscitan".[17] Aunque confiaba en que México adoptaría las formas de la civilización contemporánea, su optimismo fue quebrantado por las derrotas causadas por la invasión angloamericana. Notando que los periódicos extranjeros habían presentado a México "como una raza degenerada, que no ha sabido gobernarse ni defenderse", confesaba que la mayor parte de la población había sido de pasivos espectadores durante la guerra. Además, la jerarquía de la Iglesia, dedicada a defender sus riquezas y sus privilegios, había organizado una rebelión contra Gómez Farías y conspirado con el general Paredes para importar a un monarca de Europa. Según Otero, el mayor problema de México era que "no hay nación" y por tanto no había "espíritu nacional".[18] En tan desesperadas circunstancias, ¿qué objeto tenía apelar al concepto liberal del interés propio del individuo?

Si los liberales clamaban, cada vez con mayor fuerza, contra la Iglesia, por su parte el clero abandonó ahora sus opiniones jansenistas y adoptó un ultramontanismo intransigente que hizo de la separación de la Iglesia y del Estado una necesidad práctica, tanto para obispos como para políticos. Cuando Melchor Ocampo (1814-1861), ex gobernador de Michoacán que estaba a punto de volver al cargo, afirmó en 1851 que las autoridades del Estado tenían el derecho de regular los honorarios cobrados por el clero para bautismos, matrimonios y funerales, fue rotundamente condenado por un anónimo cura párroco, por tratar de "usurpar a la Iglesia su soberanía, de secularizar la sociedad religiosa, sobreponer el poder civil a la jurisdicción divina de los obispos". Ocampo no se había dado cuenta de que la Iglesia era "una sociedad universal, soberana, independiente", cuyos "soberanos", los obispos, eran los únicos que tenían el derecho de determinar qué honorarios fijar, si es que algunos, por su ministerio, y cómo asegurar su mantenimiento material. Pues el Concilio de Trento había definido a Cristo como "legislador" y afirmado que los obispos ejercían los poderes conferidos por Cristo a los apóstoles. Que "la Iglesia es una; los Estados son muchos […] tan independiente es el clero del Estado, como lo es México de Inglaterra […]" Cuestionar los cánones de Trento era incurrir en peligro de excomunión y violar la Constitución mexicana, que había reconocido al catolicismo como religión nacional. Cuando Ocampo afirmó que cada hombre tenía un derecho natural de adorar a Dios del modo que se lo dictase su conciencia, al punto se le dijo que el ejercicio del juicio privado en religión era una "delitable herejía", que, si se aplicaba extensamente, podía conducir a la anarquía, al socialismo y a los crímenes de la Revolución francesa.[19] Si hacemos una pausa para considerar que esta censura fue provocada por una objeción de las autoridades municipales a la práctica del clero parroquial de fijar honorarios de acuerdo con una cédula diocesana publicada en 1737 que imponía diferentes

tasas para indios, castas y españoles, cédula que de este modo violaba la abolición republicana de las distinciones étnicas legales, entonces podemos sondear el abismo ideológico que separaba al clero de los liberales.

Una vez que los radicales subieron al poder en 1855, se dedicaron a poner en vigor las propuestas de Mora. La primera medida fue quitar al clero todos sus privilegios legales e inmunidad. Pero fue la ley de 1856, introducida por Miguel Lerdo de Tejada, la que asestó a la Iglesia el mayor golpe, exigiendo la venta de todas las propiedades del clero, acto que completaba el proceso iniciado por el decreto de Consolidación de 1804. Respecto de la propiedad urbana, los inquilinos recibían la primera opción de compra. Las condiciones del pago eran decididamente generosas, pues 60% de la suma requerida, cifra estimada calculando las rentas del momento como 6% del valor de capital, podía pagarse presentando bonos de la deuda nacional, instrumentos que podrían comprarse fácilmente por cerca de 10% de su valor nominal. El 40% que se pagaría en efectivo se dividiría en pagos, a lo largo de 40 meses. En cuanto a las haciendas, sus propietarios quedaban autorizados a liberar las propiedades de la carga heredada y acumulada de fondos para capellanías y otros donativos, simplemente pagando 15% del valor de capital, es decir, el equivalente de tres años de alquileres al nivel de la época. El efecto de estas transacciones, una vez combinadas con la venta de las tierras y las propiedades urbanas que eran propiedad directa de instituciones del clero, fue reducir la deuda interna nacional, crear una nueva clase de propietarios de casas en las principales ciudades, y suprimir todas las riquezas del clero que se habían acumulado durante tres siglos.[20] La Ley Lerdo se aplicaba por igual a las corporaciones civiles y a los pueblos indios. Todas las tierras que se hubiesen alquilado a individuos privados serían inmediatamente adjudicadas a sus inquilinos. Pero fue la abolición de la tenencia comunal india y la distribución de las tierras en pequeñas parcelas entre lugareños individuales la que despertó vehementes protestas y una rebelión en toda forma, especialmente cuando las élites locales conspiraron con funcionarios para defraudar a sus vecinos de sus partes legales de tierra.[21] Pocas leyes en la historia mexicana han tenido efectos tan lamentables o dramáticos como la Ley Lerdo. Toda la gama de la reforma liberal quedó completa con la promulgación de una nueva Constitución en 1857, que instalaba el lenguaje de los derechos naturales en la carta nacional. También declaraba la supremacía del Congreso sobre la rama ejecutiva y, por su omisión de toda declaración acerca de la religión nacional, en realidad desestablecía a la Iglesia católica. Más aún, en cláusula separada se prohibía a la Iglesia poseer propiedades, a los clérigos actuar como diputados, y a las autoridades federales se les daban facultades no especificadas para regular la religión y “su disciplina externa”.[22]

El ataque a la Iglesia provocó una furiosa reacción en que los obispos mexicanos, con el apoyo del papado, exhortaron a los fieles a no aceptar la Constitución liberal. El resultado fue una cruenta guerra civil que efectivamente quebrantó el poder político del ejército y de la jerarquía. Por consiguiente, cuando Napoleón III decidió aprovechar la Guerra de Secesión

estadunidense e intervenir en México en 1862, los obispos saludaron con júbilo la invasión francesa y apoyaron activamente la invitación de los conservadores a Maximiliano de Austria para venir como emperador de México. Expulsado del país por los liberales, el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida, sirvió durante breve tiempo como presidente del Consejo de Estado. Pero Maximiliano se negó a restaurar los privilegios y la riqueza de la Iglesia e intentó consolidar su régimen reconociendo la Ley Lerdo y nombrando a liberales moderados en su gabinete. Sin embargo, su régimen dependía de las bayonetas francesas y, cuando los estadunidenses exigieron y lograron el retiro de todas las tropas europeas de tierra mexicana, esto selló el destino de Maximiliano, que fue ejecutado en 1867. Durante todo este prolongado periodo de guerra civil, desde 1858, Benito Juárez (1806-1872), abogado zapoteca y ex gobernador de Oaxaca, actuó como presidente. Pero mientras la Guerra de los Tres Años estuvo a la sombra de sus poderosos ministros Miguel Lerdo de Tejada y Melchor Ocampo, en la guerra contra la ocupación francesa surgió como foco de la unidad nacional, expresando la resolución común de mantener la independencia mexicana. El hecho de que los mexicanos lograran organizar su defensa sin ayuda del exterior fue motivo de gran satisfacción para ellos; el propio Juárez lo describió como “la mayor gloria que deseo para mi Patria”.[23]

De las varias paradojas inseparables de la Reforma, la creciente contradicción entre sus principios liberales y su mayor realización política fue la más notable. De un movimiento que durante más de una generación había exigido un poderoso Congreso y un ejecutivo débil surgió, con el tiempo, un régimen autoritario encabezado por Benito Juárez. Ya desde 1861, el presidente se había quejado amargamente de las limitaciones puestas a su autoridad, exclamando: “No es posible gobernar en estas condiciones, nadie obedece, a nadie puedo obligar a obedecer”. Pero, cuando la invasión francesa hizo que la legislatura se disolviera, el Congreso confirió poderes plenos a Juárez, sin “otra restricción que la salvación de la independencia, la integridad de la nación, la forma constitucional de gobierno y las leyes de Reforma”. En virtud de estas facultades, el presidente prorrogó su periodo en el cargo, en 1865, justificando su decisión por la necesidad de ofrecer a los invasores un claro punto de resistencia.[24] En lo sucesivo, durante la República Restaurada, Juárez aprovechó hábilmente el prestigio y los leales seguidores que había ganado por su inquebrantable resistencia, para seguir en el cargo, siendo reelegido en 1868 y 1872. Durante este periodo, regularmente el Congreso aprobó unas “facultades extraordinarias” que le permitieran hacer frente a las crisis y rebeliones que amenazaban su gobierno. Pero aunque su conservación del poder sólo fue posible por el apoyo que le dieron los gobernadores de los estados, el ejército y los principales políticos, muchos radicales nunca perdonaron a Juárez esa traición a sus principios liberales. El hecho de que sus enemigos a menudo esperasen que Porfirio Díaz, general que se había labrado una gran reputación en la guerra contra los franceses, restaurara la Constitución, sólo sirve para ilustrar los paradójicos giros de la política mexicana en este periodo, pues el propio Díaz sería reelegido presidente ocho veces, gobernando el país hasta

1911.

II

El movimiento de Reforma atrajo los servicios de todo un círculo de intelectuales y literatos que ingresaron en el gobierno con objeto de transformar su país en una sociedad moderna y liberal. Entre los más destacados de estos hombres estaba Ignacio Ramírez (1818-1879), mestizo del Bajío, donde su padre se había ganado notoriedad como político yorkino. Educado en el Colegio de San Gregorio, de la ciudad de México, pronto abrazó la política y el periodismo, donde adquirió fama con el seudónimo de el Nigromante. En el decenio de 1840 fundó el Instituto Literario de Toluca, y allí dio clases durante cierto tiempo. Su carrera política alcanzó su clímax cuando, en 1861, sirvió a Juárez como ministro de Justicia e Instrucción Pública. Después, disputó con el presidente y, durante la República Restaurada, entabló una feroz guerra periodística contra su antiguo jefe. También sirvió como juez de la Suprema Corte y por último, en 1879, ingresó en el primer gabinete de Porfirio Díaz, una vez más como ministro de Justicia.[25] Su principal discípulo y asociado fue Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893), indio nacido en Tixtla, población natal de Vicente Guerrero, quien se educó en el Instituto de Toluca cuando allí enseñaba Ramírez. Durante la Guerra de Tres Años sirvió como secretario de Juan Álvarez, gobernador de Guerrero y, tras un periodo en el Congreso, se alistó en el ejército para combatir a los franceses, llegando al grado de coronel. En adelante, sirvió como procurador y juez de la Suprema Corte, dio clases en varias instituciones y se dedicó al periodismo, tanto literario como político. Se unió a Ramírez en su oposición a Juárez y en su apoyo a Díaz, recibiendo varios nombramientos oficiales durante el decenio de 1880.[26] Pese a su común punto de vista en política, los dos hombres diferían grandemente en carácter y estilo. Mientras Ramírez era un destacado político, estudioso de la economía política y un mordaz periodista, Altamirano era, antes bien, hombre de letras, de temperamento conciliador, tendente a la nostalgia romántica, quien tenía en su crédito considerables logros literarios. Ambos ejemplificaron el surgimiento, en México, de una nueva clase de intelectuales, que dependían de su cerebro y de sus plumas para rescatarlos de la oscuridad, aunque raras veces de la pobreza. El que hubiesen intervenido en forma tan destacada en la vida pública de su patria demuestra el papel central de la cultura liberal en la política mexicana durante el periodo de Reforma.

La fuente del radicalismo en México seguía siendo el odio a la Iglesia católica, cuyo poder e influencia eran concebidos como principal obstáculo al progreso social, económico y moral. Sin la destrucción de su autoridad pública sería imposible crear una sociedad moderna, secular, comprometida con los principios de la Revolución francesa. Como ministro de Justicia e Instrucción Pública en el gabinete radical de 1861, Ignacio Ramírez pronto fue

renombrado por el celo con que aplicó las Leyes de Reforma. Bajo su dirección las órdenes religiosas, de varones o de mujeres, fueron expulsadas de sus claustros, y confiscadas sus propiedades. Varios de los grandes conventos fueron destruidos para facilitar el fraccionamiento urbano, y otros fueron confiscados para uso público: antiguas iglesias servirían ahora de bibliotecas. Sus cuadros, imágenes y tesoros fueron dispersados o destruidos. En realidad, tan decidido estaba Ramírez a librar a México de todas las huellas de pasadas glorias que, al enterarse de que unos trabajadores de la Casa de Moneda se mostraban renuentes a fundir custodias y cálices preciosos, él mismo corrió a empuñar el martillo para dar los primeros golpes.

Mientras muchos liberales eran deístas o católicos vergonzantes, Ramírez no hizo ningún secreto de su ateísmo y de su aversión a todas las religiones. Desde 1836 había escandalizado a una peña literaria con esta resonante declaración: "No hay Dios". Luego, como jefe político de Tlaxcala, intentó prohibir la procesión anual que se hacía en honor de Nuestra Señora de Ocotlán, imagen que se guardaba en el santuario principal de aquella ciudad, sólo para ser expulsado por el populacho y el clero indignados.[27] Evidentemente, Ramírez inculcó su anticlericalismo al Instituto Literario de Toluca, pues su joven discípulo Ignacio Manuel Altamirano se ganó el sobrenombre de "el Marat de los liberales", debido a sus incendiarios discursos pronunciados en el Congreso de 1861. En una ocasión, denunció apasionadamente las propuestas de una amnistía general para los conservadores, recién derrotados en la Guerra de Tres Años, y lamentó abiertamente: "El gobierno desterró a los obispos en vez de ahorcarlos, como lo merecían esos apóstoles de la iniquidad". En años posteriores, felicitó al gobernador de México por prohibir en Tacubaya las procesiones de Semana Santa, observando que "este espectáculo nada tenía de común con la religión cristiana y que desdecía de la cultura de nuestro siglo". Sin embargo, en contraste con Ramírez, Altamirano favoreció una forma purificada de religión y argumentó efectivamente que "el partido liberal es el verdadero observador del Evangelio". El enemigo era la Iglesia católica, tal como estaba constituida entonces, no las enseñanzas de Cristo.[28]

En su enfoque a los problemas económicos de su país, los liberales eran partidarios de las doctrinas del *laissez-faire* del liberalismo clásico, insistiendo en el interés individual como motor principal del progreso material. Por su parte, Ramírez percibía agudamente las injusticias infligidas a las masas por los terratenientes e industriales, y en una ocasión, efectivamente, fue acusado de incitar a los indios a la rebelión contra sus explotadores. Pero en general predicaba "el Evangelio de [Adam] Smith" e insistía en "el principio de no intervención de la autoridad en la producción y en el consumo". De hecho, afirmaba que el principal propósito de la independencia conseguida de España era crear en México una economía de libre mercado. De ello se seguía que condenara toda medida de protección arancelaria, alegando que si México había de superar el actual "barbarismo industrial" debía importar tantas mercancías manufacturadas como le fuera posible. Haciendo eco claramente al

anterior ataque de los liberales contra el proyecto de Lucas Alamán, tendente a la mecanización de la industria mexicana por medio de financiaciones y aranceles estatales, Ramírez denunció como nociva a los intereses nacionales toda tentativa de introducir el proteccionismo que sólo beneficiaría, según él, a unos 5 000 obreros y "200 especuladores". Al mismo tiempo, se interesó en los asuntos europeos lo bastante para darse cuenta de que el conflicto entre el capital y el trabajo era inevitable, lo que lo llevó a defender la formación de sindicatos para proteger los intereses de los trabajadores. Sin embargo, también hizo advertencias sobre los peligros inherentes a cualquier avance hacia el socialismo o el comunismo, alegando que la restricción de la libertad individual, característica de sus proposiciones, resultaría en una servidumbre colectiva. Estos temores lo llevaron a informar a su colega liberal Guillermo Prieto que "el derecho del trabajo no podía realizarse sino por el medio del comunismo". Más positivamente, su defensa de una economía abierta se expresó en el apoyo ofrecido como ministro a la construcción de ferrocarriles y al establecimiento de colonias agrícolas. Sin arredrarse ante la historia de Texas, favoreció la inmigración europea y pidió unos asentamientos franceses en Sonora y Sinaloa. De manera similar, dio la bienvenida a toda inversión extranjera, declarando: "Todo capital, por el hecho de existir en México, debe considerarse como mexicano".[29] Desde luego hemos de recordar que murió antes de que el país recibiese ninguna aportación importante de inversiones del extranjero.

En el ámbito de la autoridad política, Ramírez siguió mostrando ante el Estado la habitual desconfianza de los liberales, pero mientras sus predecesores habían insistido en el sistema federal de estados soberanos para contrarrestar el poder del gobierno central, él, en cambio, identificó el municipio como bastión principal de la libertad cívica. Para justificar esta preferencia, citaba la autoridad de Alexis de Tocqueville y el ejemplo de la Comuna de París, de 1870. Una vez más, hizo advertencias sobre el comunismo, insistiendo en que cada municipalidad debía expresar la unión política de los propietarios individuales, ya fuesen agricultores o artesanos. Una vez dividida la propiedad entre el mayor número posible de ciudadanos, entonces la sociedad debería ejercer el autogobierno por medio de instituciones locales. En este punto, el ejemplo de los Estados Unidos era una poderosa lección de democracia, muy admirada por Ramírez. En parte, fue su oposición a toda forma de centralismo administrativo la que empujó a Ramírez a romper con Benito Juárez. Resumió sus creencias en esta fórmula lapidaria: "El individuo es el soberano; el municipio es la nación".[30]

La educación pública era la panacea liberal para todos los males del país, tanto sociales como cívicos. En cuanto ministro, Ramírez dispuso que los libros confiscados a los grandes conventos se depositaran en la ex iglesia de los frailes agustinos para formar una biblioteca nacional en la ciudad de México. Pero los fondos estatales para la educación sólo llegaron con el régimen de Porfirio Díaz. Altamirano lamentó la incapacidad de los estadistas mexicanos para tomar las medidas necesarias al establecimiento de escuelas primarias. Sin

embargo, sin su sistema de educación primaria obligatoria, ¿cómo podría rescatarse a las masas de las supersticiones que enseñaba la Iglesia o prepararlas para ejercer sus derechos democráticos? Sin tales medidas, los habitantes de las Repúblicas seguirían profundamente divididos y toda esperanza de igualdad social seguiría siendo un engaño. En un pasaje que nos revela mucho acerca del México de aquella época, Altamirano declaró: “Nosotros, obreros de progreso y de regeneración, hemos logrado después de largos años de propaganda y de lucha, destruir todas las distinciones sociales que aquí, en una República, hacían irrisoria la igualdad ante la ley”. Los hombres acaudalados y privilegiados de México habían perdido su anterior influencia tanto en la sociedad como en la política. Pero todavía quedaba la distinción importantísima entre “las clases que se educan y las que permanecen en la ignorancia”. Mientras no se introdujese la educación universal, el país seguiría dividido entre una aristocracia de patricios e intelectuales y las masas, y el conocimiento, en lugar de la religión o el poder militar, sería fuente de privilegios.[31]

A juzgar por sus obras publicadas, los liberales no dudaban de los efectos de la Ley Lerdo en 1856 sobre la tenencia de las tierras indias. Su silencio es tanto más notable si consideramos que ulteriores radicales condenarían la abolición de la tenencia común y la distribución de tierras entre los aldeanos como una medida que llevaría a la apropiación generalizada de las tierras de los pueblos por los mestizos y los terratenientes vecinos. A este respecto, la tarea de la revolución consistía en invertir la obra de la Reforma. Diríase que Ramírez y Altamirano estaban cegados por su fe en el valor supremo de la propiedad individual y privada, persuadidos de que una vez que los campesinos indios se convirtieran en pequeños propietarios, el juego del interés propio promovería el mejoramiento material.[32] Sea como fuere, consideraban la supervivencia del pueblo indio como un obstáculo a la integración social de la población indígena, opinión que heredaron de Mora. Por su parte, Ramírez afirmó que debido a su aislamiento y a la multiplicidad de sus lenguas, los indios no podían definirse como mexicanos, puesto que “esas razas conservan todavía su nacionalidad, protegida por la familia y la lengua”. Por regla general, su vida pueblerina seguía su ritmo embotado, más o menos inmune a las cuestiones de interés nacional. Los naturales se parecían más a hormigas laboriosas que a ciudadanos de una república. ¿Hasta qué punto eran viables en México las instituciones liberales, si las masas del campo seguían sumidas en la apatía política, ignorantes de todo lo que ocurría fuera de los confines de su localidad inmediata? Haciendo eco inconscientemente al virrey Toledo y a José de Acosta, Ramírez puso en duda, sin ambages, la humanidad misma de los indios: “Para contar con ellos como ciudadanos, tenemos necesidad de comenzar por hacerlos hombres […] Tenemos instituciones republicanas y no tenemos ciudadanos, porque ni siquiera tenemos hombres […]” Huelga decir que no era ninguna teoría de superioridad o de inferioridad étnica la que fundamentaba estas observaciones sino, antes bien, la convicción de que el ejercicio de la virtud y el talento humanos exigían una base de propiedad individual y de libre expresión en la vida política de

la república.[33]

En lo que los radicales de la Reforma diferían marcadamente de sus predecesores liberales era en su nueva insistencia en la "patria" y, aún más, en su homenaje a la Insurgencia de 1810 como fundamento histórico de su patria liberal. Pasaron por alto la crítica de tal movimiento, planteada por Zavala y por Mora, y abiertamente abrazaron el culto exuberante de los héroes insurgentes, iniciado por Bustamante. De hecho, Ramírez afirmó que el pueblo mexicano no podía volver a la época de los aztecas, y aún menos considerarse español: "nosotros venimos del pueblo de Dolores, y descendemos de Hidalgo".[34] Obviamente, el jefe insurgente no era alabado como sacerdote, pues Ramírez decidió elogiar a Hidalgo como representante del progreso y la ciencia, que activamente había favorecido la industria local en su parroquia. De manera similar, Altamirano no sólo saludó al cura de Dolores como "Padre de la patria y liberador de México", sino que también afirmó que sus decretos, que liberaron a todos los esclavos y abolieron el tributo indio, lo elevaban, en estatura, por encima de Washington y de Bolívar. En un breve relato de la historia de México desde la independencia, caracterizó la Insurgencia como movimiento popular en que el pueblo mexicano se rebeló contra la explotación de las clases privilegiadas, compuestas por la "nobleza colonial, alto clero, propietarios territoriales, comerciantes ricos". Con la derrota de la rebelión, esos mismos elementos privilegiados ayudaron a Iturbide a instrumentar su golpe, de modo que pudieran mantener su categoría amenazada y sus propiedades. Sólo con la Reforma pudieron los liberales, "el partido de la nación", disputarles el poder a la Iglesia y al ejército. A diferencia de Zavala y de Mora, Altamirano postulaba así una continuidad de propósitos subyacente entre los insurgentes y los liberales, basada en una común consistencia popular. Lo que encontramos aquí es el surgimiento, en el nivel literario, de las opiniones y las acciones políticas de Guerrero y Juan Álvarez, insurgentes tempranos que, a diferencia de Nicolás Bravo y de Carlos María de Bustamante, lucharon en coalición con radicales e ideólogos urbanos. Como oriundo de Tixtla y antiguo secretario de Álvarez, Altamirano expresó la lealtad popular a la vez a la Insurgencia y a la Reforma. Pero fue Ramírez quien interpretó el grito de Dolores como el otorgamiento al pueblo mexicano de un derecho natural que exigía la insurrección contra la tiranía y el gobierno extranjero. Si Hidalgo no logró dar forma a una Constitución ni elaborar una doctrina política, ello fue debido a que estaba inspirado y animado por la imagen de su patria liberada de la explotación colonial. Su decisión de llamar a las masas a la rebelión contra España constituía así un principio duradero de acción política. El ejemplo de Hidalgo resultó tanto más significativo cuando México se enfrentó a la invasión extranjera y al imperio de Maximiliano pues estos movimientos mostraban con claridad que las metas del movimiento de 1810 aún estaban por alcanzarse plenamente. La intensidad con que reaccionó Ramírez a la amenaza a la independencia puede calibrarse por la observación que hizo en 1865, cuando huía del avance francés, hacia el norte: "¡Mueran los gachupines! ¿Hay algún mexicano que no haya proferido en su vida esas palabras sacramentales?"[35]

Si la patria liberal tenía sus raíces en la Insurgencia, se inspiró en los ideales y el ejemplo de la Revolución francesa. Tanto Ramírez como Altamirano rendían homenaje a Francia, la “nodriza” de todos los políticos mexicanos en la esfera de las ideas. Los radicales de la Reforma avanzaron, más allá del cauteloso liberalismo de Mora, para adoptar la ideología del republicanismo clásico, que ya había influido tanto sobre Simón Bolívar. En este contexto debemos observar que, mientras los liberales concebían la sociedad como un concurso de individuos, dedicado cada quien a la busca de su propio interés, constituyendo una confederación de propietarios unidos por una obligación contractual, por contraste el republicanismo clásico enseñaba que los hombres sólo podían realizarse en una acción política emprendida como ciudadanos de una república libre, y alentaba a tales ciudadanos a conquistar la gloria mediante el sacrificio de sus vidas al servicio de su patria.[36] Parece que esta ideología fue transmitida a los radicales mexicanos por Jules Michelet, Victor Hugo y Edgar Quinet, quienes convirtieron el republicanismo plutarquiano de la revolución en una forma de nacionalismo jacobino. Fue Michelet quien celebró *la patrie* como diosa inmortal, como escuela viva, como gran amistad, animada desde la revolución por “el evangelio de la igualdad”. Afirmó que la “vasta legión de campesinos-soldados propietarios” de la Francia contemporánea ofrecía a la libertad un cimiento que le negaban otros países, sometidos ya a la servidumbre impuesta por la industria moderna. Michelet y Quinet aplicaban a menudo un vocabulario religioso a los héroes y los acontecimientos nacionales, tratando de crear una religión cívica, provista de su propio panteón de santos, su calendario de fiestas y sus edificios cívicos adornados de estatuas. Pero en este caso, el nacionalismo iba ataviado con galas neoclásicas, en lugar de los habituales ropajes góticos, y *la patrie* no se definía apelando a la historia sino invocando los ideales radicales de la república y la revolución. La distinción fue expresada por Victor Hugo cuando observó que los ingleses “están todavía encariñados con las ilusiones feudales. Creen en la herencia y la jerarquía […] piensan todavía en sí mismos como una nación, no como un pueblo”. En cambio, Francia había heredado la antorcha de la civilización de la antigua Grecia y de Italia, y sus ideales republicanos eran así expresión de una permanente *mission civilatrice*.[37]

Hasta qué grado los radicales mexicanos adoptaron esa retórica es cosa que puede verse claramente en los primeros discursos de Altamirano en los que declaró: “los apóstoles del culto de la patria, al contrario de los apóstoles de la religión, deben morir combatiendo”. En vena muy similar, se presentó a sí mismo como “humilde apóstol del culto de la patria” y saludó a Juárez como “el sumo sacerdote de la República […] Nuestro inmortal presidente […] el segundo padre de la Independencia mexicana”. De hecho, defendió a Juárez contra la crítica que se le hacía por no haber escrito ningún libro, observando que Sócrates y Cristo eran venerados por su ejemplo más que por cualquier libro. En discursos ulteriores dirigidos a los escolares, Altamirano los exhortó a “amar a la patria y consagrarse a la ciencia”, subrayando los ideales de la Revolución francesa como objetivo permanente y como

inspiración para México. En lo personal, declaró que él mismo había buscado siempre la gloria tratando de servir a su patria en la política y la literatura. Pero advirtió a los niños que sin patriotismo y sin autosacrificio, la acción pública pierde su dignidad y su honor, y se reduce a mero egoísmo y ambición. Si Ramírez fue menos explícito, el sesgo de sus comentarios apunta en la misma dirección. Durante la intervención francesa escribió que era más importante dar a los ciudadanos armas que ropas, invocando la imagen de la nación en guerra, en que todos los ciudadanos son soldados en potencia. Además, su posterior visita a San Francisco lo dejó más deprimido que exaltado ante el espectáculo de tanta energía humana despilfarrada en la busca del enriquecimiento, y sus ideales republicanos se sintieron ofendidos por aquel individualismo de *laissez-faire*.[38]

El republicanismo clásico abrazado por Ramírez y Altamirano no era fácil de reconciliar con la autocracia presidencial introducida de manera progresiva por Benito Juárez después de 1867. Ni uno ni otro aceptaron su retención de la presidencia en 1864 y desde entonces hicieron campaña en la prensa contra sus sucesivas reelecciones de 1868 y 1872. Es difícil decir si la violencia de sus denuncias brotaba simplemente de su repugnancia a la dictadura o si fue influida por su apoyo a la candidatura del general Porfirio Díaz.

Ramírez, habiendo sido elegido juez de la Suprema Corte, encontró que el gobierno no podía o no quería pagar su salario porque el ingreso público era absorbido por el ejército o porque, según dijo él, se gastaba “en ganar votaciones, en comprar las urnas electorales, en imponer gobernadores a los estados”. Por lo menos la mitad de los diputados del Congreso eran gente impuesta, obligada a apoyar al gobierno en razón de sus puestos. El resultado era que “no existe en la república mexicana un gobierno legítimo”, puesto que Juárez utilizaba su dominio del Congreso para conseguir la suspensión de la Constitución, gobernando como dictador en virtud de sus “facultades extraordinarias”. En un ataque mordaz, Ramírez escarneció a su anterior guía: “Don Benito, usted y todos ustedes reducen la política a intrigas electorales, a gastos secretos, a corrupción de diputados y a derramar sangre con frecuencia. Otra cosa desea y necesita la nación: caminos, puentes, colonias, libertad municipal”. Como estaban las cosas, bajo el gobierno de Juárez habían perdido la vida en guerras civiles más mexicanos que durante toda la lucha contra los franceses y Maximiliano. Notó, con repugnancia, que un diputado al Congreso había descrito al presidente como “el hombre-Constitución”, es decir la Constitución personificada. Que esas acusaciones no brotaban meramente de un republicanismo angustiado es cosa que quedó en claro cuando Ramírez definió los tres partidos en que se había dividido la coalición liberal. Pues si condenó a los juristas como poseedores de cargos y describió a los seguidores de Sebastián Lerdo de Tejada como hombres de caudales y de inteligencia, identificó a los partidarios de Porfirio Díaz como “el partido del pueblo”. Desde los días de la alianza entre Valentín Gómez Farías y el general Antonio López de Santa Anna, los radicales habían mostrado siempre una fascinación por los caudillos militares.[39]

Aunque Altamirano se mostró siempre dispuesto a reconocer la grandeza de Juárez al oponer una indomable resistencia a los franceses, nunca sancionó la “ambición de poder” del presidente que lanzó al país a la rebelión y a la guerra civil. En su breve historia de México, escrita en 1883, pronunció un veredicto condenatorio en el cual, después de reconocer que Juárez poseía una “voluntad de granito” que le permitía superar todos los reveses, condenaba su implacable persecución de sus enemigos personales. “Perdonaba al enemigo de sus ideas […] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubieran atacado su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no haberle sido adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo.” En particular, criticó a Juárez por mantener a los mismos ministros en el gabinete durante muchos años y por su “sistema de coalición”, mediante el cual utilizaba al ejército y a los gobernadores de los estados para imponer candidatos oficiales en todos los niveles del gobierno.[40] El ensayo terminó con un mesurado panegírico de Porfirio Díaz y de su sucesor como presidente, Manuel González, que había logrado la reconciliación entre las diversas facciones de la “familia liberal”. Además, sus logros al gobernar México sin provocar más revueltas armadas fueron acompañados por la construcción de ferrocarriles y de una inversión extranjera que prometía abrir una nueva época de progreso y de prosperidad.

Tocó a los Científicos, los liberales conservadores que sirvieron a Porfirio Díaz, hacer de la virtud una necesidad y defender la autocracia presidencial como instrumento del progreso económico. En particular, Justo Sierra (1848-1912), el principal discípulo de Altamirano, llegaría a decir que la apatía e ignorancia de las masas, las simpatías reaccionarias de la Iglesia y de la élite social, y la amenaza de los Estados Unidos indicaban la necesidad de un fuerte ejecutivo central. Desdeñando la Constitución de 1857 como “una generosa utopía liberal”, pidió que los liberales se convirtieran en “un partido gubernamental profundamente conservador y adicto a las instituciones libres”, partido que debía continuar “la misma política de conservación, de orden, autoritaria en una palabra, iniciada por Juárez”. En la conclusión de su *Evolución política del pueblo mexicano*, publicada en 1902, Sierra defendió la prolongada presidencia de Porfirio Díaz (1877-1880, 1884-1911) como forma de “dictadura social, cesarismo espontáneo”, en que “la evolución política de México ha sido sacrificada a las otras fases de su evolución social”.[41]

En 1906, al apresurarse la celebración del centenario del natalicio de Juárez, el establecimiento porfiriano fue perturbado por un candente ataque al gran presidente, lanzado por Francisco Bulnes (1847-1924), científico disidente, con dos libros que tuvieron gran difusión, quien reiteraba y extendía la crítica iniciada por Ramírez y Altamirano. La principal acusación lanzada contra Juárez era que se trataba del legado pasivo y residual del sudor y sacrificio de toda una generación de héroes liberales, virtual espectador de las guerras de Reforma y la Intervención, que había dependido de la iniciativa y la energía de sus ministros y generales. Pero, si Juárez había conservado tanto tiempo el poder ello era porque “durante su

presidencia se le vio constantemente gastar y reducir a la nulidad a hombres de verdadero mérito y que hubieran podido prestar verdaderos servicios a la patria, únicamente por considerarlos rivales temibles en la cuestión del mando supremo". Concluyó que la mejor manera de definir a Juárez era como "un Buda zapoteca y laico", cuya apoteosis se derivaba del "catolicismo residual del pueblo mexicano, que busca siempre una imagen, un culto, una piedad para la emoción social desprendida del sentimiento religioso".[42] Cuidadoso de proteger sus credenciales de liberal, atacó a los clérigos como traidores naturales, que siempre colocarían la religión por encima de los intereses de su patria. Aunque reconoció que la mayoría de la población seguía siendo católica, arguyó que los liberales comprendían la minoría activa, los hombres de inteligencia y de empresa, la nación política, y por ello saludó la separación de la Iglesia y el Estado como realización duradera de la Reforma. Pero Bulnes también insistió en la contribución de los caciques regionales a la victoria radical, afirmando que "la fuerza efectiva del partido liberal mexicano ha sido siempre el caciquismo". En uno de los primeros análisis sociales, que recuerda a Sarmiento, arguyó que, aunque hubiese sido vendida la Insurgencia, sus jefes locales habían sobrevivido, ejerciendo un poder personal despótico sobre distritos y regiones, sofocadas tan sólo sus ambiciones nacionales por la presencia del ejército regular, cuyos generales en realidad gobernaban México desde la independencia. De hecho, el conflicto entre federalistas y centralistas había sido poco más que una lucha por el poder entre dos conjuntos rivales de tiranos, y si la victoria fue para los caciques, ello se debió a que su autoridad se basaba en complejas redes locales de clientes, parientes y asociados, mientras los generales simplemente dependían de la tesorería nacional para conseguir fondos.[43] Si la victoria de los liberales en la Reforma se derivó de una laxa alianza de los caciques regionales, gobernadores progresistas de los estados e intelectuales radicales, la dudosa realización de Juárez había sido unir a todos estos elementos en una permanente coalición, en sus cargos, ligados por un común deseo de conservar el poder.

Fue Justo Sierra quien entró en la liza con Bulnes, con el mayor efecto, dejando aparte sus funciones oficiales de secretario de Educación para componer una vibrante biografía romántica de Juárez que poseía toda la autoridad de un testimonio presencial. Basándose en sus recuerdos de juventud, en el periodo de Reforma, hizo unos atractivos retratos de los jefes radicales, sólo para concluir después que todos sus esfuerzos "se resumieron en la autoridad de Juárez". A lo largo de su obra, Sierra subrayó la naturaleza india del presidente, cuya mayor cualidad era un carácter indomable y estoico, que le había permitido resistir a los franceses y dominar las tortuosas corrientes de la política mexicana.[44] Reconociendo que el presidente carecía de elocuencia, que se atenía al juicio de sus ministros, y que a menudo guardaba silencio, Sierra implicó aquí que Juárez poseía una cualidad de roca, arraigada en el pueblo mexicano, y que moraba en el "imperio del silencio" que Carlyle había definido como fuente de la autoridad de Cromwell. Tanto como el inglés, el presidente zapoteca era "un profeta inarticulado" que sin embargo discernía y expresaba la voluntad interna de su patria y

de su pueblo mucho mejor y más profundamente que ningún hombre de ideas o de palabras. El hecho de que Sierra suspendiera su narración al llegar a la invasión francesa hace que omitiera todo análisis de los discutibles medios por los que Juárez retuvo la presidencia y reconstruyó el Estado mexicano, sobre lineamientos autoritarios. Tampoco incluyó ningún estudio del papel desempeñado por los caciques en la victoria liberal. De hecho, levantó un monumento literario a un patriota liberal inmaculado. ¿No habían sostenido Maquiavelo y Rousseau que el príncipe y el legislador que trataran de crear un nuevo Estado tendrían mayores posibilidades de triunfo si su autoridad y sus leyes eran investidas con un aura sagrada?[45] Éste era, pues, el propósito interno de la obra de Sierra: legitimar al Estado mexicano mediante la consagración de Juárez como su legislador y padre fundador. Que el Moisés mexicano hubiese sido un hombre de ley, y no un soldado, un jefe civil que presidía una coalición de caudillos populares y de caciques regionales sólo servía para fortalecer la imagen y su mensaje político. No habría podido ser mayor el contraste con Bolívar.

El patriotismo liberal fue la versión mexicana del republicanismo clásico. Sin embargo, en contraste con sus mentores franceses, los radicales y sus herederos, los Científicos, no elaboraron ninguna forma de nacionalismo. "El dios de las naciones" bien podría haber hablado por Francia, como lo declaró Michelet, pero su palabra radical no fue revelada a ningún profeta mexicano. Afirmando la prioridad de la acción política sobre el lucro personal, incitó a los mexicanos a servir a su patria y morir por ella. Su retórica estaba destinada a ser el mismo discurso cada vez que la "familia liberal" se reunía en ceremonias cívicas para celebrar a sus héroes y victorias. También se le utilizó para instruir a generaciones de niños de escuela sobre las glorias de la historia de su patria. Ello encontró una encarnación material en el Paseo de la Reforma, gran avenida de la ciudad de México, bordeada por los bustos de héroes liberales; su paso periódicamente es interrumpido por monumentos dedicados a Colón, Cuauhtémoc y los jefes de la Insurgencia.

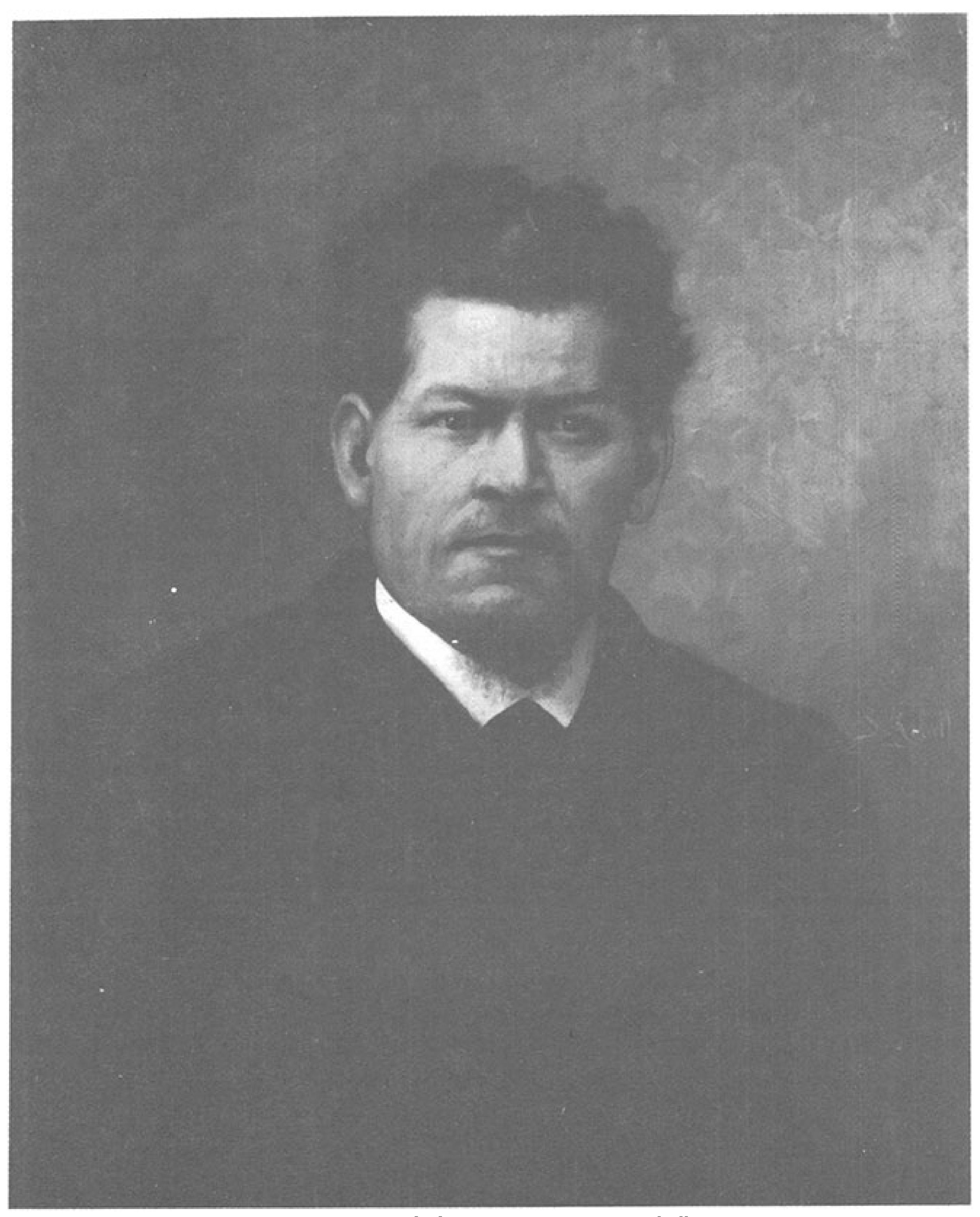
Fue Justo Sierra quien, involuntariamente, definió las limitaciones de esta retórica, cuando, en una resonante descripción de la Reforma y la Intervención, concluyó: "La Libertad había triunfado; la gran revolución reformista se había confundido con una guerra de independencia, y Patria, República y Reforma eran una sola cosa desde entonces". En otra parte afirmó que "el partido liberal era la nación".[46] Pero el mudo corolario de estas audaces afirmaciones era, por decirlo así, la expatriación ideológica de todos los conservadores y católicos comprometidos, quienes obviamente no figuraban como miembros de esta patria liberal. También ausentes estaban los pueblos indios que, si hemos de creer a Ramírez, todavía formaban nacionalidades separadas, beatíficamente inconscientes de su identidad mexicana. Además, cuando Sierra elogió a Juárez, perpetuó la extraordinaria dicotomía, por no decir contradicción, entre los ideales radicales, republicanos, planteados en su texto sobre la historia nacional, y las realidades políticas del Estado autoritario instalado por Juárez y sostenido por Porfirio Díaz.

III

En el ámbito de la cultura es donde más fácilmente pueden observarse el carácter y las contradicciones del patriotismo liberal. En los primeros años de la República Restaurada, Altamirano se aventuró a delinear para sí mismo un papel de promotor de la literatura nacional, organizando reuniones literarias a las que asistían escritores de diversos matices políticos. Fundó una revista de crítica y él mismo escribió ensayos y novelas para exponer su mensaje. El motivo de semejante promoción era obvio: “Aquí en México […] todavía no nos hemos atrevido todos a dar el grito de Dolores en todas materias”. En literatura, la tradición española imponía aún su autoridad, sofocando todo interés real en los temas nacionales. El contraste con la situación que prevalecía en otras partes del Nuevo Mundo era patente, ya que “la literatura en esos pueblos sudamericanos nació del patriotismo”. ¿No había compuesto inmediatamente José Joaquín de Olmedo una oda patriótica para celebrar la victoria de Simón Bolívar en Junín, saludando al Libertador como “personificación de la libertad”? Después, los discípulos de Andrés Bello consagraron sus talentos literarios a la descripción poética del magnífico paisaje de América; sus montañas, ríos y pampas fueron su tema de elección. Pero en México, aparte de las crónicas bien intencionadas pero indigestas de Carlos María de Bustamante, la historia de la Insurgencia todavía estaba por escribirse. En realidad, el carácter y las hazañas de sus caudillos habían sido calumniados por Lucas Alamán, el archirreaccionario “de nefanda memoria”. Además, las canciones y versos populares seguían reflejando “el carácter profundamente religioso del pueblo mexicano”. Si en años recientes Guillermo Prieto había intentado llegar a un público popular con su poesía, se había limitado, sin embargo, a las clases “mestizas que hablan castellano” y había esquivado “el mundo sombrío y melancólico de la raza indígena”.[47]

La adopción por los radicales de la Insurgencia como fundamento de su patria no acarreó ninguna simpatía por los temas caros al patriotismo criollo. Aunque Ramírez se había educado en el Colegio de San Gregorio, institución fundada por los jesuitas para la nobleza india y administrada en sus tiempos por Juan Rodríguez Puebla, indigenista ferviente, mostró poco interés en el pasado indio. Cierto es que se burlaba de toda sugerencia de una influencia exterior sobre el desarrollo autóctono de la civilización indígena, y que compuso un incisivo juguete cómico sobre la supuesta misión del apóstol santo Tomás en el Anáhuac. En realidad, él proponía el establecimiento de un instituto nacional para el estudio del náhuatl y de la cultura y de la historia indias, afirmando que “la sabiduría nacional debe fundarse sobre una base indígena”. Pero todo esto quedaba más que compensado por su desdén radical a una sociedad dominada por la religión y el miedo, los residuos de cuya literatura que habían sobrevivido eran notables por su incoherencia y su barbarie: ¿Qué lecciones podían aprenderse de unos textos que confesaban que “el primer emperador mexicano se consumió a su esposa *[sic]* en la noche de bodas y ante el sol del día siguiente la convirtió en Diosa”?

Respecto del orden político, observó: “Todas estas clases, empero, no forman sino una jerarquía […] el pueblo se compone de súbditos y de esclavos […] el terror estremecía todo el cuerpo social”. En pocas palabras, definió la confederación azteca como un despotismo oriental, opinión sostenida tanto por Alexander von Humboldt como por William Prescott. También era el punto de vista adoptado por Altamirano, quien se refirió alguna vez a “los antiguos sultanes del Anáhuac y […] sus odaliscas princesas”.[48] Pero, aparte de un breve elogio a la valentía de Cuauhtémoc en defensa de la libertad mexicana, Altamirano se abstuvo de cualquier pronunciamiento sobre el carácter y los logros de sus antepasados paganos, y su silencio sobre la historia indígena es tan notable como su desinterés por los problemas de los indios contemporáneos suyos.



Ignacio Manuel Altamirano, *por Santiago Rebull*

Huelga decir que Ramírez y Altamirano coincidían en el escarnecimiento de los 300 años

del gobierno colonial, que consideraban una época de las tinieblas, durante la cual el país se parecía a un vasto convento, aterrado por la Inquisición y explotado en beneficio de España. Ni su arte ni su literatura les parecían del menor valor y en realidad valdría más destruirlos para que no fuesen a corromper el gusto contemporáneo. Neoclásico en su manera de considerar las artes, Ramírez pidió la destrucción de los excelentes relieves barrocos que representaban a san Agustín y que adornaban la fachada de la Biblioteca Nacional, denunciando sus líneas torturadas como bárbaro ejemplo de “un arte frailesco”. Asimismo, Altamirano condenó una exposición de pinturas sobre arte colonial por su “carácter de ascetismo triste y enervante”, negando que se las pudiera considerar mexicanas. En vena similar, Ramírez rechazó a sor Juana Inés de la Cruz, como persona pía que no había conocido el amor y cuya poesía era comparable con las vaguedades de Manuel Carpio, poeta contemporáneo de vena religiosa, al que describió como “también llorón, amante, piadoso, como Nezahualcóyotl y Sor Juana”, en una frase generalizadora que barría con siglos enteros de exaltación criolla.[49]

Altamirano insistió en que la historia mexicana ofrecía a poetas y novelistas “un manantial de leyendas poéticas y magníficas”, pero advirtió a una joven poetisa en contra de los romances caballerescos como posible tema mexicano, “donde no hay más ruinas que las de los *teocallis* o las de las pirámides de los aztecas […] y donde no ha habido más cruzadas que contra los indios, ni más recuerdos caballerescos que la rapacidad de los antiguos encomenderos”. Su aversión a la Nueva España se manifestó en su desdén a sor Juana, “a quien es necesario dejar quietecita en el fondo de su sepulcro y entre el pergamino de sus libros”, ya que había vivido en el nefando periodo del “culteranismo y de la Inquisición y de la teología escolástica”. Tan negra era la sombra que había arrojado sobre México el régimen español que no se necesitaría menos que la figura de Alexander von Humboldt para alumbrar al país con la ciencia y la filosofía de la Ilustración; su efecto fue señalado por Ramírez en estos notables términos: “El progreso necesitaba un Colón y ése fue Humboldt […] el conquistador, el misionero de la filosofía”.[50]

Los principios críticos que guiaban a Altamirano en sus juicios sobre las artes pueden observarse especialmente bien en sus comentarios sobre pintura. No sólo condenaba la producción de la Colonia como no mexicana, criticaba también el resurgimiento de la Academia de San Carlos inaugurada por el pintor catalán Pelegrín Clavé, por su insistencia en los modelos y criterios europeos. De todos modos se alegraba de informar que después de 1867 había aparecido una nueva generación de pintores mexicanos, hombres ansiosos de pintar escenas de interés nacional. Tal era en efecto la ambición de José María Velasco, cuyos paisajes figuran entre los cuadros más estimados que haya producido México. Pero su pintura de la meseta central sólo despertó una tibia estimación en Altamirano, que sólo recomendaba sus cuadros falsamente como “estimadísimos”. Pues lo que el patriota liberal deseaba ver eran telas que tratasen escenas y figuras históricas, preferencia que queda de manifiesto en su

lamentación ante una exposición en la que no encontró “ni un solo héroe de la Independencia ni ningún mártir de la Reforma” entre los retratados. A modo de consuelo, insistía en las dos composiciones de Félix Parra que trataban respectivamente de la matanza llevada a cabo por Cortés en Cholula y de Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los indios. “Ésta sí era la pintura nacional —declaró— Félix Parra es hoy, sin duda alguna, el primer pintor de México.” Como cualquier victoriano, Altamirano quería que un cuadro contuviera un mensaje, aunque en este caso más patriótico que moral.[51]

Lo que Altamirano esperaba con más ansias, pero en vano, era la aparición de una novela épica que tratase de la experiencia nacional durante la Insurgencia y la Reforma. La novela era la forma artística más importante del siglo XIX, tan moderna en su terreno como el ferrocarril o el telégrafo. ¿Dónde más podría encontrarse un retrato convincente y realista de la historia y la política, del individuo y el amor, del paisaje y las ciudades, o de los modales y la sociedad, de los héroes y las guerras, todo ello comprendido dentro de las páginas de una sola obra, tan accesible al populacho alfabetizado como a la élite intelectual? Como siempre, el propósito de Altamirano era didáctico y patriótico. Comentando la habilidad con que la Iglesia inculcaba el dogma por medio de sermones e himnos dramáticos, identificaba la novela como el medio ideal para la propagación del sentimiento liberal y patriótico. Del mismo modo, su presentación de los modales podía contribuir a la educación popular. No hace falta decir que los modelos de esa “epopeya nacional” eran las obras de sir Walter Scott, Fenimore Cooper, Alexandre Dumas, Victor Hugo y el autor español Manuel Fernández y González.[52] En una palabra, si el rumbo de su receta literaria sugería un equivalente mexicano de *La guerra y la paz,* en lo que pensaba efectivamente era en *Waverley* y en *Les misérables.* Con todo, ni siquiera en ese nivel menor sus expectativas se vieron coronadas por el éxito, puesto que, a pesar de que se escribía en aquella época en México gran número de novelas, tanto históricas como contemporáneas, pocas presentaban algún valor artístico duradero. El propio Altamirano compuso varias novelas, entre las cuales *El Zarco* fue la más ambiciosa, pero en su despliegue de héroes de piel morena y villanos de ojos azules, la obra es abiertamente didáctica y su implícito elogio de una justicia personal es demasiado recargado. Escrita sobre medida, por decirlo así, *El Zarco* carece por completo de la ironía, la vitalidad, el aliento de *Los bandidos de Río Frío,* de Manuel Payno, la única novela mexicana del siglo XIX que se acerca a un retrato convincente y adecuado de la tragicomedia de la política y la vida nacional en los decenios anteriores a la Reforma. Por su parte, Altamirano estaba demasiado convencido de que el propósito de la literatura era “crear el carácter nacional” para poder dar a su narración la verba satírica que anima la gran obra de Payno.[53]

Altamirano merece ser recordado como ensayista, más que como novelista. Durante el decenio de 1880 aprovechó los recién construidos ferrocarriles para viajar y anotar sus impresiones del país. Si ahora mostró un interés en el México del siglo XVI, ello fue en parte porque Joaquín García Icazbalceta, conservador e historiador católico, había localizado e

impreso las crónicas de Motolinía y las de Mendieta, junto con una copiosa selección de cartas y memoriales, que ampliamente demostraban que los primeros mendicantes se habían esforzado por defender a los indios contra la explotación española. En una descripción de Texcoco, Altamirano confesó su decepción al encontrar una ciudad que era "híbrida por los edificios, híbrida por sus habitantes, por sus costumbres, por su fisionomía", y que presentaba "el aspecto ordinario, monótono y triste que caracteriza a los pueblos mestizos del Estado de México". Ese aire triste y empobrecido pronto se transformaría, esperaba Altamirano, con la llegada del ferrocarril, por medio del cual se difundirían la prosperidad y el conocimiento, rescatando de su antiguo aislamiento a la población. Lo notable de este ensayo es la patente falta de interés de Altamirano en las antiguas glorias de Texcoco, en la época en que Nezahualcóyotl reunía a su Corte en aquella ciudad. Entre el pasado azteca y la población contemporánea no había más nexos que entre la antigua Babilonia y los modernos campesinos iraquíes. En cambio, el monumento del pasado que llamó la atención de Altamirano fue la Iglesia franciscana, que al punto le provocó una serie de reflexiones sobre la labor misionera de los frailes mendicantes en México. Confesó que había estado leyendo los documentos y crónicas de los frailes, publicados por García Icazbalceta, que revelaban con cuánta abnegación habían atendido a los indios. En particular, le había impresionado el relato de Pedro de Gante, que había enseñado a los naturales las artes y los oficios españoles. Sin duda, exclamaba, todos los mexicanos deberían "tributar gustosos el homenaje debido a la santa memoria de los primeros franciscanos".[54] Tampoco fue este súbito entusiasmo una reflexión pasajera, puesto que en un ensayo diferente sobre el santuario de Sacramonte en Amecameca, donde se veneraba una imagen de Cristo en una gruta utilizada antiguamente como ermita por Martín de Valencia, jefe de la primera misión franciscana en México, Altamirano encomia la crónica de Jerónimo de Mendieta por su "estilo suave, pintoresco y dulce" y su "gracia infantil e inocente", y saludó después a los frailes mendicantes como a los "primeros amigos de los indios, los mensajeros de la ilustración, los héroes verdaderos de la civilización latinoamericana". Casi al mismo tiempo, aprovechó la ocasión de un discurso escolar para describir el colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco como "ese primer santuario de civilización" en México. Todo esto estaba muy lejos del anticlericalismo de su juventud.[55]

La creciente brecha entre el radicalismo público de Altamirano y su nostalgia privada por la religión de su infancia no se revela más claramente en ningún sitio que en "Semana Santa en mi pueblo", ensayo en que evoca sus tempranos recuerdos de Tixtla, en la época en que todavía hablaba náhuatl. El resultado es un fino trozo de escritura, lleno de encanto, bañado de una nostalgia casi dolorosa, un retrato de la inocencia perdida.

Mientras los indios aparecían generalmente en la literatura mexicana de aquella época como payasos provincianos, alternativamente borrachos, embotados, idólatras e impasibles, en la reseña de Altamirano están pintados como fervientes católicos, cuyas vidas están centradas en la liturgia y las fiestas de la Iglesia. Describe una expedición de niños a cortar

palmas para la Semana Santa y la procesión del Jueves Santo en la que cada familia se echa a la calle cargando su propio crucifijo o imagen de Cristo, más de 1 000 imágenes iluminadas por las antorchas que parpadean en la noche. Reflexiona que "la religión es la hada buena de la infancia" y confiesa que al escribir ese fragmento ha revivido algunas de las alegrías de su primeros años. Puesto que Altamirano en otros lugares aplaudió públicamente la decisión del gobernador del Estado de México de prohibir las procesiones de Corpus Christi en los alrededores de la capital, está claro que no podía acercarse a la Iglesia o simpatizar con ella sino relegando sus virtudes a la infancia o al pasado. Curiosamente, fue en su novela corta *La Navidad en las montañas* donde estuvo más cerca de resolver esta contradicción, pues presentaba allí una descripción atractiva de un sacerdote español, antiguo carmelita, que predicaba el sencillo evangelio de las buenas obras y la fraternidad, estableciendo una escuela para su parroquia y alentando la agricultura. Había abolido el cobro de todo pago por las misas y los sacramentos y había desnudado su iglesia de imágenes y altares laterales. Todo esto llevaba a la conclusión de que el verdadero cristianismo, distinguido de las prácticas y dogmas de la Iglesia contemporánea, estaba verdaderamente muy cerca de los ideales del liberalismo.[56]

Hasta qué grado su reconocimiento de la fuerza del sentimiento religioso en México disuadió a Altamirano de intentar fortalecer el patriotismo liberal mediante un llamado al nacionalismo, es algo que puede observarse de la mejor manera en su ensayo sobre el culto de Nuestra Señora de Guadalupe, el único estudio sistemático salido de su pluma. Ofrece allí un panorama de la compleja bibliografía que rodeaba a la historia de la aparición de la Virgen María al indio Juan Diego en el Tepeyac. Pero así como García Icazbalceta habría de negar más tarde que de la aparición hubiera pruebas documentales, Altamirano, en cambio, se contenta con tocar la cuestión sin hacer polémica. Su propósito no era discutir el milagro, si es que lo hubo, sino más bien examinar su significación política. Ya en el siglo XVIII un "espíritu nacionalista" rodeaba al culto de Guadalupe, que para entonces había asumido un "carécter patriótico". En efecto, durante la Insurgencia, la Virgen se convirtió en "símbolo de la nacionalidad" y Guerrero era tan devoto de la santa patrona de México que en 1828 depositó las banderas capturadas a los españoles en la basílica del Tepeyac. Más tarde, hasta la llegada al poder de Juárez, todos los gobernantes de México, incluyendo a Juan Álvarez y Maximiliano, mostraron su respeto a la "deidad nacional". Tan venerada era la Virgen que los liberales eximieron al santuario de la aplicación de las leyes de Reforma. Altamirano, sin embargo, no contento con valorar la significación histórica del culto, confesaba abiertamente que sólo cuando los mexicanos se agrupaban en torno de Nuestra Señora de Guadalupe se sentían iguales y unidos, cualesquiera que fuesen su raza o su clase: tal era la realidad viva, todo lo demás era cuestión de teoría y de derecho. "Es la igualdad ante la Virgen; es la idolatría nacional […] y en último extremo, en los casos desesperados, el culto de la Virgen mexicana es el único vínculo que los une." Altamirano concluía que el día que no se venerase

a Nuestra Señora de Guadalupe “la nacionalidad mexicana” habría desaparecido.[57] Si en realidad así era, ¿sobre qué base podía fundarse, entonces, una teoría del nacionalismo?

En estas sorprendentes afirmaciones, Altamirano señaló el abismo que separaba al catolicismo popular de los insurgentes del enconado anticlericalismo de los radicales. Pero también reconoció, implícitamente, que los ideales de la república liberal eran ajenos a la mayoría del pueblo mexicano. Los radicales habían creado un Estado: aún les faltaba formar una nación. En realidad, al excluir de la vida pública a los católicos practicantes y al invadir las tierras comunales de los pueblos indios, se habían quedado con sólo una mínima base de apoyo político. Cuando Altamirano y Sierra declararon, confiadamente, que “el Partido Liberal es la nación”, se referían a las autoridades constituidas de la república, es decir, a la nación política que habitaba las cámaras de la ciudad, las asambleas de los estados y las oficinas del gobierno central. Impacientes por difundir su credo por toda la sociedad, los liberales promovieron la educación pública, dando a las escuelas textos de historia patria que ofrecían la interpretación radical de la historia y de la política mexicanas. Pero mientras los patriotas criollos habían celebrado el destino especial de México, por contraste los liberales simplemente pedían que su país se incorporara a la civilización del siglo XIX. Más aún: si la reiterada fuerza de su retórica cívica logró consagrar a Juárez como el héroe nacional, también indicó implícitamente la flagrante contradicción que había entre las aspiraciones democráticas de la Reforma y el carácter autoritario del gobierno actual. El objetivo inicial de quienes instigaron la revolución de 1910 sería colmar el abismo que separaba al pueblo mexicano, introduciendo alguna forma de gobierno representativo. Para entonces, diversas teorías del nacionalismo, basadas en la historia, la raza y la cultura, ya habían obtenido considerable aceptación, y estaban destinadas a influir sobre la política del Estado revolucionario. Pero ésta es otra historia, y otro libro.

BIBLIOGRAFÍA

Ésta es una bibliografía selecta de las obras citadas en el texto y las notas, y se refiere a las ediciones empleadas por el autor. Se da en el texto la fecha de edición original de todas las obras impresas cuando dicha obra se menciona por primera vez. Nótese que los autores están listados por su nombre más común, por ejemplo, Gómara, y no López de Gómara.

Guías y Bibliografía

Andrade, Vicente, P., *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII,* facsímil de la ed. de 1889 (México, 1971).

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano-americana septentrional,* 3ª ed., 5 vols. (México, 1957).

Cline Howard, "Guide to Ethnohistorical Sources", vol. 13 de *Handbook of Middle American Indians,* ed. Robert Wauchope (Austin, Texas, 1973).

Esteve Barba, Francisco, *Historiografía indiana* (Madrid, 1964).

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI,* 2ª ed. por A. Millares Carlo (México, 1954).

León, Nicolás, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII,* 5 vols. (México, 1902-1908).

Mediburu, Manuel de, *Diccionario histórico-biográfico del Perú,* 2ª ed., con notas y apéndice de Evaristo San Cristóval, 15 vols. (Lima, 1931-1938).

Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles,* Biblioteca de autores cristianos, 2 vols. (Madrid, 1956).

Porras Barrenechea, Raúl, *Fuentes históricas peruanas* (Lima, 1954).

—, *Los cronistas del Perú. 1528-1650,* ed. C. Y. Franklin Pease (Lima, 1986).

Riva Agüero, José de la, *La historia en el Perú,* 2ª ed. (Lima, 1965).

Fuentes manuscritas

AGI—Archivo General de Indias.

Audiencia de México, legajos 1337, 1440, 1472, 1710, 1883, 1892, 1894, 1895, 2256, 2545, 2571, 2603, 2651, 2697, 2714.
Indiferente General, legajo 2973.
AGN—Archivo General de la Nación (México), ramo de Historia, vol. 437.
Biblioteca Nacional (Madrid) mss. 3650.
Biblioteca Nacional (México) mss. 1187.

Fuentes impresas

Abad y Queipo, Manuel, *Cartas pastorales* (México, 1811-1813).
—, "Escritos del obispo electo de Michoacán Don Manuel Abad y Queipo", en José María Luis Mora, *Obras sueltas,* 2 vols. (París, 1837).
Acosta, Joseph de, *De Procuranda Indorum Salute,* ed. Francisco Mateos (Madrid, 1952).
—, *Historia natural y moral de las Indias,* ed. Edmundo O'Gorman (México, 1962).
—, *Obras,* ed. Francisco Mateos, BAE 73 (Madrid, 1954).
Acuña, Hernando de, *Varias poesías,* ed. E. Catena de Vindel (Madrid, 1954).
Agustín, san, *City of God,* ed. Penguin (Londres, 1967).
—, *Of the City of God: with the learned coments of Lodivicus Vives,* 2ª ed. (Londres, 1620).
Ahumada, Juan Antonio de, *Representación política-legal a la majestad del Sr. D. Felipe V en favor de los españoles americanos* (Madrid, 1725).
Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje que hizo a la América* (México, 1964).
Alamán, Lucas, *Disertaciones,* 3 vols. (México, 1969).
—, *Documentos diversos,* 4 vols. (México, 1946).
—, *Historia de Méjico,* 4ª ed., 5 vols. (México, 1968-1969).
Alberdi, Juan Bautista, *Autobiografía* (Buenos Aires, 1927).
—, *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina* (Buenos Aires, 1943).
—, *Grandes y pequeños hombres del Plata* (París, s. f.).
Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España,* ed. Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, 4 vols. (Roma, 1956-1960).
Altamirano, Ignacio Manuel, *Biografía de D. Miguel Hidalgo y Costilla* (México, 1960).
—, *Discursos* (París, 1982).
—, *Clemencia y la navidad en las montañas* (México, 1966).
—, *La literatura nacional,* ed. Antonio Castro Leal, 3 vols. (México, 1949).
—, *Paisajes y leyendas* (México, 1974).
—, *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México,* 2ª serie (México, 1949).

Anónimo de Yucay, "Dominio de las Yngas en el Perú y del que su majestad tiene en dichos reinos", ed. Josyane Chinese, *Historia y Cultura,* 4 (1970), pp. 106-147.

Aquino, santo Tomás de, *Philosophical Texts,* ed. Thomas Gilby (Oxford, 1951).

—, *Selected Political Writings*, ed. A. P. D'Entreves (Oxford, 1954).

Arrate, José Martín Félix de, *Llave del Nuevo Mundo,* ed. Julio Le Reverend Brusone (México, 1949).

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé, *Historia de la villa imperial de Potosí,* ed. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 vols. (Providence, Rhode Island, 1965).

Ávila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochirí,* ed. José María Arguedas (Lima, 1966).

Balbuena, Bernardo de, *La grandeza mexicana,* ed. Luis Adolfo Domínguez (México, 1971).

Becerra Tanco, Luis, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tubo el santuario de la Virgen Maria N. Señora de Guadalupe,* 2ª ed. (México, 1675).

Benzoni, M. Girolamo, *La historia del Mundo Nuevo,* ed. Marisi Vannini (Caracas, 1967).

Betancur, Agustín de, *Teatro mexicano,* facsímil de la ed. de 1697-1698, BP 45 (México, 1971).

Blanco White, Joseph, ed., *El Español,* 8 vols. (Londres, 1810-1814).

—, *Letters from Spain,* publicadas con el seudónimo de Leucadio Doblado (Londres, 1822).

—, *Obra inglesa de D. José María Blanco White,* ed. Juan Goytisolo (Buenos Aires, 1972).

—, *The Life of the Rev. Joseph Blanco White,* ed. John Hamilton Thom, 3 vols. (Londres, 1845).

—, *Variedades o mensagero de Londres* (Londres, 1823-1825).

Bodin, Jean, *Method for the Easy Comprensión of History* (Nueva York, 1945).

Bolívar, Simón, *Obras completas,* ed. Vicente Lecuna, 3 vols. (Caracas, 1964).

Botero, Giovanni, *The Reason of State,* ed. D. P. Watey (New Haven, Conn., 1956).

Boturini Benaduci, Lorenzo, "Historia general de la América Septentrional", en *Documentos inéditos para la historia de España: papeles de Indias,* ed. Manuel Ballesteros Gaibros, vols. V-VI (Madrid, 1947-1949).

—, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional,* ed. Miguel León Portilla (México, 1974).

Buffon, George-Louis Leclerc, *Natural History,* 10 vols. (Londres, 1747).

Bulnes, Francisco, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* (México, 1965).

—, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma* (México, 1967).

Bustamante, Carlos María de, *Abajo gente baldía gritan los reformadores ó sea defensa*

de las órdenes religiosas (México, 1833).
—, *Análisis crítico de la Constitución de 1836* (México, 1842).
—, *Apuntes para la historia del gobierno del general D. Antonio López de Santa-Anna* (México, 1845).
—, *Continuación del cuadro histórico de la Revolución mexicana*, ed. Jorge Curría Lacroix, 4 vols. (México, 1953-1963).
—, "Correo americano del Sur", facsímil en *Periodismo insurgente,* 2 vols. (México, 1976).
—, *Cuadro histórico de la Revolución mexicana*, 3 vols. (México, 1961).
—, *El nuevo Bernal Díaz del Castillo ó sea historia de la invasión de los angloamericanos en México,* 2 vols. (México, 1847).
—, *Juguetillo octavo* (México, 1820).
—, La *aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México* (México, 1840).
—, *La aparición guadalupana de México* (México, 1843).
—, *Mañanas de la Alameda en México,* 2 vols. (México, 1835-1836).
-—, *Representación que los vecinos emigrados de la villa de Chilapa han hecho…* (México, 1845).
—, *Texcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes,* facsímil de la ed. de 1826-1827, con introducción de Ernesto Lemoine (México, 1970).
—, *Viaje a Toluca en 1834*, ed. Ernesto Lemoine (México, 1969).
Cabrera y Quintero, Cayetano Javier de, *Escudo de armas de México* (México, 1746).
Calancha, Antonio de la, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú,* ed. Ignacio Prado Pastor, 6 vols. (Lima, 1974).
—, *Crónicas agustinianas del Perú,* ed. Manuel Merino, 2 vols. (Madrid, 1972).
Campillo y Cosío, José del, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (Madrid, 1789).
Campomanes, Pedro Rodríguez, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España* (1766-1767), ed. Jorge Cejudo y Teófanes Egido (Madrid, 1977).
—, *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774).
Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento (1775), ed. John Reeds (Madrid, 1975).
—, *Juicio imparcial sobre las letras de forma de Breve que ha publicado la Curia romana en que intenta derogar ciertos Edictos del Serenísimo Señor Infante Duque de Parma, y disputarle la soberanía temporal con este pretexto* (Madrid, 1769).
—, *Tratato de la regalía de amortización* (Madrid, 1765).
Cancelada, Juan López de, *Conducta de Iturrigaray…* (Cádiz, 1812).
—, *El Telégrafo Americano* (Cádiz, 1812).
—, *El Telégrafo Mexicano* (Cádiz, 1813).

—, *Ruina de la Nueva España* (Cádiz, 1811).
Capoche, Luis, *Relación general del asiento y villa imperial de Potosi,* ed. Lewis Hanke, BAE 122 (Madrid, 1959).
Caramuel Lobkowitz, Juan, *Architectura civil recta y obliqua* (Vegeren, 1678).
Cárdenas, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias,* facsímil de la ed. mexicana de 1591 (Madrid, 1945).
Carlyle, Alexander, *Autobiography,* ed. John Hill Burton (Londres, 1910).
Cartas de religiosos de Nueva España, ed. Joaquín García Icazbalceta, 2ª ed. (México, 1941).
Castorena Ursúa y Goyeneche, Juan Ignacio María de, *Gacetas de México,* ed. Francisco González de Cossío, 3 vols. (México, 1949).
Castro, Ignacio, *Relación de la fundación de la Real Audiencia del Cuzco,* ed. Carlos Daniel Valcárcel (Lima, 1978).
Cavo, Andrés, *Los tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del ejército trigarante,* ed. con suplemento de Carlos María de Bustamante, 4 vols. (México, 1836-1838).
Chilam Balam, The Book of Chumayel, ed. Ralph L. Roys (Norman, Oklahoma, 1967).
Cicero, M. T. *Treatises,* ed. C. D. Yonge (Londres, 1853).
Cieza de León, Pedro de, *El señorío de los Incas* (Lima, 1967).
—, "La crónica del Perú", en *Crónicas de la conquista del Perú,* ed. Julio le Reverend Brusone (México, s. f.).
Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México* (México, 1618).
Cisneros, Luis de, *Historia de el principio y origen, progressos venidas a México y milagros de la Santa Ymagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México* (México, 1621).
Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México,* ed. Mariano Cuevas (México, 1964).
—, *Historia de la antigua o Baja California,* ed. Miguel León-Portilla (México, 1970).
Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo,* ed. Francisco Mateos, BAE 91-92, (Madrid, 1956).
Codex Pérez and the Book of Chilam Balam of Maní, ed. Eugene R. Craine y Reginold C. Reindrop (Norman, Oklahoma, 1979).
Códice Mendieta: documentos franciscanos siglo XVI *y* XVII, ed. Joaquín García Icazbalceta, 2 vols., facsímil de la ed. de 1892 (México, 1971).
Códice Xolotl, ed. Charles E. Dibbie, 2 vols. (México, 1980).
Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 hasta 1821, ed. J. E. Hernández y Dávalos, 6 vols., facsímil de la ed. de 1877 (México, 1985).

Colección de documentos para la historia de México, ed. Joaquín García Icazbalceta, BP 47-48, 2 vols. (México, 1858; facsímil, 1971).

Colección de las memorias ó relaciones que escribieron los virreyes del Perú, ed. Ricardo Beltrán y Rozpide, 2 vols. (Madrid, 1921-1930).

Colección de obras y opúsculos pertenecientes a la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, 2 vols. (Madrid, 1785).

Colección documental de la independencia del Perú, vols. V-VII (Lima, 1971-1974).

Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos,* edición de Consuelo Varela (Madrid, 1982).

Colón, Hernando, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón,* ed. Ramón Iglesia (México, 1947).

Condamine, Charles-Mane de la, *Journal du voyage fait per ordre de Roi a l'Equateur servant d'introduction a la mesure des tríos premiers digrés du Méridien* (París, 1751).

—, *Relation abregéed'un voyage fait dans l'interieur de l'Amerique Meridionale* (Maestricht, 1778).

Córdova Salinas, Diego de, *Corónica de la religiosíssima provincia de los doze apóstoles del Perú de la orden de N. S. P. San Francisco,* ed. Lino G. Canedo (México, 1957).

Cortés, Hernán, *Cartas y documentos,* ed. Mario Hernández Sánchez-Barba, BP 2 (México, 1963).

Croix, L. Pero de la, *Diario de Bucaramanga,* 2ª ed. (Lima, 1965).

Cruz, sor Juana Inés de la, *Obras completas,* ed. Alfonso Méndez Plancarte, 4 vols. (México, 1951-1957).

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores,* facsímil de la ed. de 1625 (México, 1955).

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* ed. Joaquín Ramírez Cabañas, BP6-7 (México, 1968).

Díez de la Calle, Juan, *Memorial informativo al Rey nuestro Señor* (Madrid, 1645).

Doblado, Leucadio, *Letters from Spain* (Londres, 1822).

Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, ed. Mariano Cuevas, facsímil de la ed. de 1914, BP 62 (México, 1975).

Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, ed. Genaro García y Carlos Pereyra, 2ª ed., BP58-60 (México, 1974-1975).

Dorantes de Carranza, Baltazar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España,* ed. José María de Agreda y Sánchez, 2ª ed. (México, 1970).

Ducoudray Holstein, H. L. V., *Memoirs of Simón Bolívar,* 2 vols. (Londres, 1830).

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme,* ed.

Ángel M. Garibay K., BP36-37 (México, 1967).
Eguiara y Eguren, Juan José de, *Prólogos a la biblioteca mexicana,* ed. Agustín Millares Carlo (México, 1944).
Ercilla, Alonso de, *La Araucana,* ed. Ofelia Garza del Castillo (México, 1975).
Escobar Matías de, *Americana Thebaida,* ed. Nicolás B. Navarrete, 2ª ed. (Morelia, 1970).
Espinosa, Félix Isidro de, *Crónica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España,* ed. Lino Gómez Canedo, 2ª ed. (Washington, 1964).
Espinosa Medrano, Juan de, *Apologético en favor de D. Luis de Góngora* (Lima, 1662).
Esquivel y Navia, Diego de, *Noticias cronológicas de la gran ciudad de Cuzco,* ed. Félix Denegri Luna, 2 vols. (Lima, 1980).
Eusebio de Cesarea, *The Chuten History and other writings* (Nueva York, 1890).
Feijoo Montenegro, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal,* 8ª ed., 8 vols. (Madrid, 1753-1755).
Florencia, Francisco de, "La estrella del norte de México", en *Colección de obras y opúsculos pertenecientes a la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe,* 2 vols. (Madrid, 1785).
Forster, George, *A voyage round the World in his Britannic Majesty'*s *sloop Resolution commanded by Captain James Cook during the years 1772-1775,* 2 vols. (Londres, 1777).
Freyle, Juan Rodríguez, *El Carnero,* ed. Darío Achury Valenzuela, BA 66 (Caracas, 1979).
Frezier, Amédée François, *A Voyage to the South Seas in the years 1712, 1713 and 1714* (Londres, 1717).
Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España, ed. Silvio Zavala y María Castelo, 8 vols. (México, 1939-1945).
Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Recordación florida: discurso historial, natural, material, militar y político del reino de Goathemala,* ed. Carmelo Sáenz de Santa María, BAE 230, 251, 259 (Madrid, 1969-1972).
García, Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo,* ed. Andrés González de Barcia, facsímil de la ed. de Madrid de 1729 (México, 1980).
Garcilaso de la Vega, El Inca, *Comentarios reales de los Incas,* ed. Ángel Rosenblat, 2 vols. (Buenos Aires, 1943).
—, *Historia general del Perú,* ed. Ángel Rosenblat, 3 vols. (Buenos Aires, 1944).
—, *La Florida del Inca,* ed. Emma Susana Speratti Piñero (México, 1956).
—, *Obras completas,* ed. Cannelo Sáenz de Santa María, BAE 122-125 (Madrid, 1960).
Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España,* ed. Francisca Perajo (México, 1976).
Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,*

ed. Manuel García-Pelayo (México, 1971).
Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI, ed. Roberto Levillier, 14 vols. (Madrid, 1921-1926).
Gómara, Francisco López de, *Annals of the Emperor Charles V,* ed. Roger Bigelow Merriman (Oxford, 1912).
—, *Historia general de la conquista de México,* ed. Jorge Curría Lacroix, BA 65 (Caracas, 1979).
—, *Historia general de las Indias,* ed. Jorge Curría Lacroix, BA 64 (Caracas, 1979).
Gómez de Cervantes, Gonzalo, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI,* ed. Alberto María Carreño (México, 1944).
Grégoire, Henri, *Memoires,* 2 vols. (París, 1837).
Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España* (México, 1624).
Guaman Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno,* ed. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Uriosto, 3 vols. (México, 1980).
Guridi Alcocer, José Miguel, *El Censor extraordinario* (Cádiz, 1812).
Haro y Peralta, Alonso Núñez de, *Sermones escogidos, pláticas espirituales privadas y dos pastorales,* 3 vols. (Madrid, 1806).
Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas i Tierra Firme de Mar Océano,* 4 vols. (Madrid, 1601-1615).
Hipócrates, *Airs, Waters, Places,* Loeb Library (Londres, 1973).
Historia documental de México, ed. Ernesto de la Torre Villar *et al.,* 2 vols. (México, 1964).
Historia Tolteca Chichimeca, ed. Paul Kirchhoff, Lina Odena Guemes y Luis Reyes García, ed. facsímil (México, 1976).
Holland, Lady Elizabeth, *The Spanish Journal,* ed. The Earl of Ilchester (Londres, 1910).
Humboldt, Alexander von, *Aspects of Nature in Different Lanas and Different Climates,* 2 vols. (Londres, 1850).
—, *Cartas americanas,* ed. Charles Minguet, BA 74 (Caracas, 1980).
—, *Cosmos,* 3 vols., 7ª ed. (Londres, 1849).
—, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España,* ed. Juan A. Ortega y Medina (México, 1966).
—, “Essai sur la geógraphie des plantes”, publicado como *Voyage de Humboldt et Bonpland. Première Partie* (París, 1807).
Humboldt, Alexander von, *Examen critique de l’historie de la geógraphie du Nouveau Continent et des progrés de l’astronomie nautique aux quinzieme et seiziéme siecles,* 5 vols. (París, 1836-1839).
—, *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the Neui Continent*

during the years 1799-1804, trad. Helen Maria Williams, facsímil de la ed. de 1818-1829, 7 vols. en 6 (Nueva York, 1966).

—, "Tablas geográficas políticas del reino de Nueva España", en *Descripciones económicas generales de Nueva España 1784-1817,* ed. Enrique Florescano e Isabel Gil (México, 1973).

—, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América,* ed. Jaime Labastida (México, 1974).

Idea de la conspiración descubierta en la capital del imperio mexicano (México, 1822).

Ignacio de Loyola, san, *The Spiritual Exercises,* ed. W. H. Longridge (Londres, 1919).

Informaciones acerca del señorío de los Incas, ed. Marcos Jiménez de la Espada (Madrid, 1882).

Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores (México, 1967).

Irving, Washington, *A History of the Life and Voyages of Christopher Colombus,* 4 vols. (Londres, 1828).

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas,* ed. Edmundo O'Gorman, 2 vols. (México, 1975).

Jefferson, Thomas, *The Writings,* Library of America (Nueva York, 1984).

Jerez, Francisco de, "Verdadera relación de la conquista de Perú y provincia del Cuzco", en *Crónicas de la conquista de Perú,* ed. Julio le Reverend Brusone (México, s. f.).

Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Obras,* ed. Miguel Artola, BAE 46, 50, 85-87 (Madrid, 1951-1956).

Juan, Jorge, *Observaciones astronómicas y phisicas hechas de orden de S. M. en los reynos del Perú,* 2ª ed. (Madrid, 1773).

Juárez, Benito, *Epistolario,* ed. Jorge L. Tamayo (México, 1972).

Lafiteau, Joseph François, *Customs of the American Indians compared with the Customs of Primitive Times,* ed. y trad. W. N. Fenton y E. L. Moore, 2 vols. (Toronto, 1974).

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria,* ed. Edmundo O'Gorman, 2 vols. (México, 1967).

—, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* ed. Lewis Hanke y Agustín Millares Carlo (México, 1975).

—, *De regia potestate,* ed. Luciano Pereña (Madrid, 1969).

—, *Historia de las Indias,* ed. Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke, 3 vols. (México, 1951).

—, *In Defence of the Indians,* ed. y trad. Stafford Poole (De Kalb, Illinois, 1974).

—, *Los tesoros del Perú,* ed. y trad. Ángel Losada García (Madrid, 1958).

—, *Obras escogidas,* ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, BAE 95-96, 105-106, (Madrid, 1957).

—, *Tratados,* ed. Lewis Hanke *et al.,* 2 vols. (México, 1965).

Lasso de la Vega, Luis, *Huei tlamahuicoltica… Santa María Totlaconantzin Guadalupe* (México, 1649).

León Pinelo, Antonio de, *Discurso sobre la importancia, forma y disposición de la recopilación de leyes de las Indias Occidentales,* ed. Aniceto Almeyda (Santiago de Chile, 1956).

—, *El Gran Canciller de Indias,* ed. Guillermo Lohmann Villena (Sevilla, 1953).

—, *El Paraíso en el Nuevo Mundo,* ed. Raúl Porras Barrenechea, 2 vols. (Lima, 1943).

León Pinelo, Antonio de, *Epítome de la Biblioteca Oriental i Occidental, naútica y geográfica,* ed. Agustín Millares Carlo, facsímil de la ed. de Madrid de 1629 (Washington, 1958).

—, *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios i casos* (Madrid, 1630).

León y Gama, Antonio de, *Descripción histórica* y *cronológica de las dos piedras,* facsímil de las eds. de 1792 y 1832 (México, 1978).

Lorenzana y Buitrón, Francisco Antonio de, *Cartas pastorales y edictos* (México, 1770).

—, *Historia de Nueva España escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés* (México, 1770).

Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: Perú, ed. Lewis Hanke, BAE 281-286 (Madrid, 1978-1980).

Maquiavelo, Nicolás, *The Prince,* Penguin Books (Londres, 1961).

Madison, James, *The Federalist,* Everyman Books (Londres, s. f.).

Márquez, Pedro José, *Sobre lo bello en general y dos monumentos de arquitectura mexicana, Tajín y Xochicalco,* ed. Justino Fernández (México, 1972).

Martínez, Enrico, *Repertorio de los tiempos e historia natural de Nueva España,* ed. Francisco de la Maza (México, 1948).

Martínez Marina, Francisco, *Obras escogidas,* ed. José Martínez Cardos, BAE 194, 219 (Madrid, 1966-1968).

Mártir de Anglería, Pedro, *De orbe novo: the eight decades,* trad. F. A. MacNutt, 2 vols. (Nueva York, 1912).

Matienzo, Juan de, *Gobierno del Perú 1567,* ed. Guillermo Lohmann Villena (París-Lima, 1967).

Maza, Francisco de la, ed., *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia* (México, 1980).

Medina, Baltazar de, *Chrónica de la santa provincia de San Diego de México de religiosos descalzos de N.S.P. San Francisco de la Nueva España* (México, 1682).

Meléndez, Juan, *Tesoros verdaderos de las Indias. Historia de la provincia de San Juan Baptista del Perú de la orden de predicadores,* 3 vols. (Roma, 1681-1682).

Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú, ed. Manuel A. Fuentes, 6 vols. (Lima, 1859).

Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica Indiana,* ed. Joaquín García Icazbalceta,

facsímil de la ed. de 1870, BP 46 (México, 1971).
Mercurio Peruano, 12 vols., facsímil de la ed. de 1791-1795 (Lima, 1964-1966).
Michelet, Jules, *Le peuple,* ed. Lucien Refort (París, 1946).
Mier, Servando Teresa de, *Discurso del doctor Don Servando Teresa de Mier sobre la encíclica del Papa León XII*, 5ª ed. (México, 1825).
—, "Cartas de un Americano", *El Español* (Londres, 1811-1812); reproducido en vol. IV de José Eleuterio González, *Obras completas* (Monterrey, 1888).
—, *Escritos inéditos,* ed. J. M. Miquiel y Hugo Díaz Thomé (México, 1944).
—, *Escritos y memorias,* ed. Edmundo O'Gorman (México, 1945).
—, "Epistolario", en Alfonso Junco, *El increíble Fray Servando: psicología y epistolario* (México, 1959).
—, *Historia de la revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac,* 2 vols. (México, 1922).
—, *Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia a los gefes del Anáhuac llamado por los españoles Nueva España,* 2ª ed. (México, 1822).
—, *Memorias,* ed. Antonio Castro Leal, 2 vols. (México, 1946).
—, *Obras completas: el heterodoxo guadalupano,* ed. Edmundo O'Gorman, vols. I-III (México, 1981).
—, *Pensamiento político del padre Mier,* ed. Edmundo O'Gorman (México, 1945).
Miller, John, *Memoirs of General Miller,* 2 vols. (Londres, 1828).
Molina, Juan Ignacio, *The Geographical, Natural and Civil History of Chile,* 2 vols. (Londres, 1809).
Montaigne, Michel de, *The Essays of Montaigne,* ed. y trad. E. J. Trechmann, 2 vols. (Oxford, 1927).
Montesinos, Fernando de, *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú,* ed. Horacio Urteaga (Lima, 1930).
Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, "Le dialogue de Sylla et d'Eucrate", publicado con sus *Considération sur les causes de la grandeur des Romaines et leur décadence,* editions Ganier (París, 1954).
—, *The Spirit of the Laws,* trad. Thomas Nugent, 2 vols. (Nueva York, 1949).
Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones,* ed. Agustín Yáñez, 3 vols. (México, 1950).
—, *Obras sueltas*, BP 26 (México, 1963).
Moreno, Manuel, *Vida y memorias de Mariano Moreno* (Buenos Aires, 1918).
Moreno, Mariano, *Escritos políticos y económicos* (Buenos Aires, 1915).
Motolinía, Toribio de Benavente, "Carta al Emperador Carlos V", en *Colección de documentos para la historia de México,* ed. Joaquín García Icazbalceta, facsímil de la ed. de 1858, BP 47 (México, 1971).

—, *Historia de los indios de la Nueva España,* ed. Joaquín García Icazbalceta, facsímil de la ed. de 1858, BP 47 (México, 1971).
Memoriales ó libro de las cosas de la Nueva España y *de las naturales de ella,* ed. Edmundo O'Gorman (México, 1971).
Nebrija, Antonio de, *Gramática de la lengua castellana,* ed. Ignacio González-Llumbrera (Oxford, 1926).
Ocampo, Melchor, *Obras completas,* ed. Ángel Pola, 3 vols. (México, 1978).
Otero, Mariano, *Obras*, ed. Jesús Reyes Heroles, BP 33-34 (México, 1967).
Ovalle, Alonso de, *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en él la Compañía de Jesús* (Roma, 1646).
Oviedo, Juan de, *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios de el V. P. Antonio Núñez de Miranda* (México, 1702).
Oviedo y Baños, José de, *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela* (Caracas, 1967).
Oviedo y Herrera, Luis Antonio de, *Vida de Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona de Perú* (Madrid, 1711).
Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de, *Historia general y natural de las Indias,* ed. Juan Pérez de Tudela, BAE 115-121 (Madrid, 1959).
—, *Quinquagenas de la nobleza de España,* ed. Juan Bautista Avalle-Arce, 2 vols. (Chapel Hill, N. C., 1974).
Páez, José Antonio, *Autobiografía,* 2 vols. (Nueva York, 1870).
Paine, Thomas, *The Thomas Paine Reader,* ed. Michael Foot e Isaac Kramnick, Penguin Books (Londres, 1987).
Palacios Rubios, Juan López de, *De las islas del mar Océano,* ed. Silvio Zavala y Agustín Millares Carlo (México, 1954).
Palafox y Mendoza, Juan de, *Carta al sumo pontífice Innocent X,* 3ª ed. (Madrid, 1767).
—, *Diario del viaje a Alemania,* ed. Xristina de Arteaga (Madrid, 1935).
—, *Tratados mejicanos,* ed. Francisco Sánchez-Castañer, BAE 117-118 (Madrid, 1968).
—, *Obras,* 13 vols. (Madrid, 1762).
Pauw, Cornelius de, *Philosophical Dissertations on the Egyptians and Chinese,* 2 vols. (Londres, 1795).
—, *Recherches philosophiques sur les Americains,* 3 vols. (Londres, 1771).
Paz, Melchor, "Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en este reyno del Perú", en *Guerra separatista. Rebeliones de indios en Sur América, la sublevación de Túpac Amaru,* ed. Luis Antonio Eguiguren, 2 vols. (Lima, 1952).
Peralta Barnuevo y Rocha, Pedro de, *Historia de España vindicada* (Lima, 1730).
—, *Imagen política del gobierno del Exmo. Señor D. Diego Ladrón de Guevara* (Lima, 1714).

—, *Júbilos de Lima y fiestas reales* (Lima, 1723).
—, *Lima inexpugnable,* ed. Luis Antonio Eguiguren Escudero, 2ª ed. (Lima, 1966).
—, *Lima fundada ó conquista del Perú,* 2 vols. (Lima, 1732).
—, *Relación del auto de Fe* (Lima, 1733).
—, *Obras dramáticas,* ed. Irving A. Leonard (Santiago de Chile, 1937).
Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fe entregentes de las más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de Nueva España* (Madrid, 1645).
Pérez de Villagra, Gaspar, *Historia de la Nueva México* (Alcalá, 1610).
Pineda y Bascuñán, Francisco Núñez de, "Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile,* ed. Diego Barrós Arana, vol. III (Santiago de Chile, 1863).
Pons, Francisco de, *Travels in South America,* 2 vols. (Londres, 1807).
Pradt, Dominique de, *Europe and America in 1821,* 2 vols. (Londres, 1822).
—, *Les Tríos ages des colonies,* 2 vols. en 3 (París, 1801-1802).
—, *The Colonies and the Present American Revolution,* 2 vols. (Londres, 1817).
Prescott, William H., *The History of the Conquest of Mexico and The History the Conquest of Peru*, The Modern Library (Nueva York, s. f.).
Puente, Juan de la, *Tomo primero de la conveniencia de las dos monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana* y *la del Imperio Español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los reyes del mundo* (Madrid, 1612).
Quesada, Gonzalo Jiménez de, *El Antijovio* (Bogotá, 1952).
Quijada, Diego, *Don Diego Quijada Alcal de Mayor de Yucatán 1561-1565: Documentos,* ed. France V. Scholes y Eleanor B. Adams, 2 vols. (México, 1938).
Quintana Roo, Andrés, "Seminario Patriótico Americano", facsímil de la ed. de 1811-1812, en *Periodismo insurgente,* 2 vols. (México, 1976).
Ramírez, Ignacio, *Obras*, facsímil de la ed. de 1889, 2 vols. (México, 1966).
Ramírez, José Fernando, "Notas y esclarecimientos", en William H. Prescott, *Historia de la conquista de México,* edición de Juan A. Ortega y Medina (México, 1970).
Ramos Gavilán, Alonso, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* y *sus milagros e invención de la Cruz Carabuco* (Lima, 1621).
Raynal, Guillaume-Thomas, *A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies,* trad. J. O. Justamond, 3ª ed., 6 vols. (Londres, 1798).
Recollections of Service of Three Years during the War of Extermination in the Republics of Venezuela and Colombia by an officer of the Colombian Navy, 2 vols. (Londres, 1828).
Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, ed. Juan Manzano Manzano, facsímil

de la ed. de 1681, 4 vols. (Madrid, 1973).
Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales,* ed. Carmelo Sáenz de Santa María, BAE 175, 189 (Madrid, 1964-1966).
"Representación humilde que hace la imperial, nobilísima y muy leal ciudad de México en favor de sus naturales", en *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821,* ed. J. E. Hernández y Dávalos, vol. I (México, 1877).
Ricci, Matteo, *China in the Sixteenth Century. The Journals of Matteo Ricci,* trad. Louis J. Gallagher (Nueva York, 1953).
Rivadeneyra y Barrientos, Antonio Joaquín de, *Disertaciones que el asistente real escribió sobre los puntos que se le consultaron por el cuarto concilio mejicano en 1774* (Madrid, 1881).
—, *Manual compendio del regio patronato indiano* (Madrid, 1755).
—, *El pasatiempo,* 3 vols. (Madrid, 1752-1753).
Rivera Bernárdez, José de, *Descripción muy breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas* (México, 1732).
Robertson, William, *The Works of William Robertson D. D.,* 8 vols. (Oxford, 1825).
Robinson, William David, *Memoirs of the Mexican Revolution* (Filadelfia, 1820).
Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703),* ed. Antonio Castro Leal, 3 vols. (México, 1946).
Rodó, José Enrique, *Obras completas,* ed. Emir Rodríguez Monegal (Madrid, 1967).
Rodríguez, Simón, *Obras,* ed. Pedro Grases, 2 vols. (Caracas, 1975).
Román y Zamora, Jerónimo, *Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista,* 2 vols. (Madrid, 1897).
Rousseau, J.-J. *The Social Contract and Discourses,* ed. Everyman (Londres, s. f.).
Ruiz de Montoya, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape,* 2ª ed. (Bilbao, 1892).
Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las rosas de Nueva España,* ed. Ángel María Garibay K., BP 8-11 (México, 1956).
—, *Florentine Codex: The General History of the Things of Neto Spain,* trad. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 partes (Santa Fe, Nuevo México, 1951-1955).
Salinas y Córdova, Buenaventura de, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Perú,* ed. Luis E. Valcárcel y Warren L. Cook (Lima, 1957).
—, *Memorial del P. Fray Buenaventura de Salinas* (s. f., 1651).
Sánchez, Miguel, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis* (México, 1648).

Sandoval, Alonso de, *De Instaurando Aethiopum Salute. Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos etíopes,* ed. Ángel Valtierra, 3ª ed. (Bogotá, 1956).
Sariñana, Isidro, *El llanto del Occidente en el ocaso del más claro sol de las Españas; demostraciones fúnebres de México en las exequias del Señor Felipe IV* (México, 1666).
Sarmiento, Domingo Faustino, *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*, Col. Hispánica (Nueva York, 1961).
—, *Conflicto y armonías de las razas en América,* ed. José Ingenieros (Buenos Aires, 1915).
—, *Recuerdos de provincia,* ed. Guillermo Ara (Buenos Aires, 1966).
Sarmiento de Gamboa, Pedro, *History of the Incas,* ed. Clements Markham, Hakluyt Society (Cambridge, 1907).
Severo Maldonado, Francisco, "El despertador americano", en *Periodismo insurgente*, facsímil de la ed. de 1810-1811, 2 vols. (México, 1976).
Sierra, Justo, *Obras,* 14 vols. (México, 1948).
Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Documentos inéditos,* ed. Irving A. Leonard (México, 1963).
Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Glorias de Querétaro* (Querétaro, 1945).
—, *Libra astronómica y filosófica,* ed. José Gaos (México, 1954).
—, *Obras históricas,* ed. José Rojas Garcidueñas (México, 1960).
—, *Paraíso occidental…* (México, 1684).
—, *Piedad heroyca de Don Fernando Cortés,* ed. Jaime Delgado (Madrid, 1960).
—, *Relaciones históricas*, ed. Manuel Romero de Terreros (México, 1954).
—, *Triunfo Parténico,* ed. José Rojas Garcidueftas (México, 1945).
Solís y Rivadeneyra, Antonio de, *Historia de la conquista de Méjico* (París, 1838).
Solórzano Pereira, Juan de, *Obras Pósthumas* (Zaragoza, 1676).
—, *Política indiana*, ed. Miguel Ángel Ochoa Brun, BAE 252-256 (Madrid, 1972).
—, *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia,* ed. Francisco de la Maza (México, 1980).
Stephens, John Lloyd, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan,* 2 vols. (Londres, 1841).
Stewart, Dugald, *The Works,* 7 vols. (Cambridge, 1829).
Suárez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias,* ed. Federico Gómez de Orozco (México, 1949).
Tácito, P. Cornelio, *On Britain and Germany,* Penguin Books (Londres, 1948).
Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México 1808-1967* (México, 1967).
Tesoros documentales de México, siglo XVIII*: Priego, Zelis, Clavijero*, ed. Mariano Cuevas (México, 1944).

Testimonios históricos guadalupanos, ed. Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (México, 1982).
Torquemada, Juan de, *Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana,* ed. Miguel León-Portilla, 3ª ed., 7 vols. (México, 1975-1983).
Torres, Bernardo de, *Crónicas agustinianas del Perú,* ed. Manuel Merino, 2 vols. (Madrid, 1972).
Townsend, Joseph, *A Journey through Spain in the years 1786 and 1787,* 3 vols. (Londres, 1792).
Túpac Amaru y la Iglesia: antología (Lima, 1983).
Ulloa, Antonio de, *Noticias Americanas* (Buenos Aires, 1944).
— (con Jorge Juan), *Noticias secretas de América,* facsímil de la ed. de 1826, 2 vols. (Madrid, s. f.).
— (con Jorge Juan), *Relación histórica del viaje a la América meridional,* 5 vols. (Madrid, 1748).
Unánue, Hipólito, *Obras científicas y literarias,* facsímil de la ed. de 1914. 3 vols. (Lima, 1975).
Ustariz, Jerónimo de, *Theórica y práctica de comercio y de marina,* 3ª ed. (Madrid, 1757).
Valderrama, Jerónimo, *Cartas y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España 1563-1567,* ed. France V. Scholes y Eleanor B. Adams (México, 1961).
Velasco, Juan de, *Historia del reino de Quito,* 3 vols. (Quito, 1946).
—, *Historia del reino de Quito en la América Meridional,* ed. Alfredo Pareja Diezcanseco, BA 82 (Caracas, 1981).
Vespucio, Americo, *El Nuevo Mundo,* ed. Roberto Levillier (Buenos Aires, 1951).
Veytia, Mariano Fernández de Echeverría y, *Baluartes de México,* facsímil de la ed. de 1820 (México, 1967).
—, *Historia antigua de México,* ed. C. F. Ortega, 2ª ed., 2 vols. (México, 1944).
—, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles,* ed. Efraín Castro Morales, 2 vols. (Puebla, 1962).
Vico, Giambattista, *The New Science,* 3ª ed. de 1744, ed. y trad. T. G. B. Bergin y M. H. Fisch (Comen, Ithaca, Nueva York, 1968).
Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, *Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas,* ed. Rubén Vargas Ugarte (Lima, 1971).
—, *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precursor de la independencia hispanoamericana,* ed. Merle E. Simmons (Caracas, 1983).
Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis,* ed. L. Pereña y J. M. Pérez Prendes (Madrid, 1967).
Vives, Juan Luis, *Concordia y discordia,* ed. Laureano Sánchez Gallego (México, 1940).

—, “The learned comments of I. Lodivicus Vives”, en San Agustín, *Of the City of God* (Londres, 1620).
Volney, Charles François de, *The Ruins or, A survey of the revolutions of empires* (Londres, 1807).
Zavala, Lorenzo de, *Ensayo crítico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, ed. Manuel González Ramírez, BP 30 (México, 1969).

Obras secundarias

Adams, Henry, *The Education of Henry Adams*, Modern Library (Nueva York, 1931).
Adams, Robert P., *The Better Part of Valor-More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace 1496-1525* (Seattle, 1962).
Adem, Julián, “Humboldt y la geofísica”, en *Ensayos sobre Humboldt*, ed. Marianne O. de Bopp (México, 1962).
Adorno, Rolena, *Guaman Poma: writing and resistence in Colonial Peru* (Austin, Texas, 1986).
Allen, Don Cameron, *The Legend of Noah* (Urbana, Ill., 1949).
Anderson, Arthur J. O., *Beyond the Codices: the Nahua View of Colonial Mexico* (Berkeley y Los Ángeles, 1976).
Anderson Imbert, Enrique, *Genio y figura de Sarmiento* (Buenos Aires, 1967).
Arocena, Luis A., *Antonio de Solís. Cronista indiano* (Buenos Aires, 1963).
Ascensio, Eugenio, “Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VII (1953), pp. 583-593.
Astraín, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols. (Madrid, 1902-1925).
Auerbach, Erich, *Scenes from the Drama of European Literature* (Manchester, 1984).
Avalle-Arce, Juan Bautista, “El novelista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés”, en *Estudios de literatura hispanoamericana en honor a José J. Arrom*, ed. Andrew Debicki y Enrique Pupo-Walker (Chapel Hill, N. C., 1974).
Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass., 1971).
Bakewell, Peter, J., *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosí 1545-1650* (Albuquerque, Nuevo México, 1984).
Barnadas, Josep M., *Charcas 1535-1565* (La Paz, 1973).
Bataillon, Mareel, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas* (Madrid, 1976).
Baudot, Georges, *Utopie et Histoireau Mexique* (Tolosa, 1977).
Bazant, Jan, *Alienation of Church Wealth in Mexico: Social and Economic Aspects of the*

Liberal Revolution 1856-1875 (Cambridge, 1971).
Beck, Hanno, *Alexander von Humboldt* (México, 1971).
Beltrán de Heredía, Vicente, "Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI", en su *Miscelánea,* vol. III (Salamanca, 1972).
Benassy-Berling, Marié-Cécile, *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz* (México, 1983).
Blunt, Anthony, *Baroque and Rococo: architecture and decoration* (Londres, 1978).
Borah, Woodrow, *Early Colonial Trade and Navigation between Mexico and Peru* (Berkeley y Los Ángeles, 1954).
Bosch Carda, Carlos, "La conquista de la Nueva España en las *Décadas* de Antonio de Herrera y Tordesillas", *Estudios de historiografía de la Nueva España,* comp. Hugo Díaz Thomé (México, 1945).
Botting, Douglas, *Humboldt and the Cosmos* (Londres, 1973).
Bowen, Margarita, *Empiricism and Geographical Thought from Francis Bacon to Alexander von Humboldt* (Cambridge, 1981).
Brading, D. A, "Bourbon Spain and its American Empire", *Cambridge History of Latin America,* ed. Leslie Bethell, vol. I (Cambridge, 1984).
—, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico 1763-1810* (Cambridge, 1971). [Hay edición en español en el FCE.]
—, *Myth and Prophecy in Mexican History* (Cambridge, 1984).
—, "The City in Bourbon Spanish America: Elite and Masses", *Comparative Urban Research*, 8 (1980), pp. 71-85.
—, *The Origins of Mexican Nationalism* (Cambridge, 1985).
—, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *JLS,* 15 (1983), pp. 1-22.
Bremond, Henri, *A Literary History of Religious Though: in Trance,* 3 vols. (Londres, 1928-1936).
Bricker, Victoria Reifler, *The Indian Christ, The Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin, Texas, 1981).
Brown, Peter, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Londres, 1982).
—, *The Cult of the Saints* (Londres, 1981).
Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy,* Phaidon Press (Londres, 1955).
Burkholder, Mark A. y Chandler, D. S., *Biographical Dictionary of Audiencia Ministers in the Americas, 1687-1821* (Wesport, Conn., 1982).
—, *From Impotence to Authority: the Spanish Crown and the American Audiencias 1687-1808* (Columbia, Miss., 1977).

Carbia, Rómulo D., *La crónica oficial de las Indias Occidentales* (Buenos Aires, 1940).
Carlyle, Thomas, *Complete Works*, 17 vols. (Londres, 1888).
Carr, Raymond, *Spain 1808-1939* (Oxford, 1966).
Castillo Ledón, Luis, *Hidalgo. La vida del héroe*, 2 vols. (México, 1948).
Chadwick, Owen, *The Popes and the European Revolution* (Oxford, 1981).
Chaunu, Pierre, *La España de Carlos V*, 2 vols. (Barcelona, 1976).
Christian, William A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, 1981).
Clendinnen, Inga, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatán 1517-1570* (Cambridge, 1987).
Cochrane, Eric, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance* (Chicago, 1981).
Corominas, Juan María, *Castiglione y la Araucana* (Madrid, 1980).
Correa Bello, Sergio, *El Cautiverio feliz en la vida política chilena del siglo XVII* (Santiago de Chile, 1965).
Delooz, Pierre, "Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church", en *Saints and their Cults*, ed. Stephen Wilson (Cambridge, 1983).
Delumeau, Jean, *Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of the Counier-Reformation* (Londres, 1977).
Didier, Hughes, *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg* (Madrid, 1976).
Duarte French, Jaime, *Poder y política en Colombia 1810-1827* (Bogotá, 1980).
Durand, José, *El Inca Garcilaso, clásico de América* (México, 1976).
—, "Perú y Ophir en Garcilaso Inca, el jesuita Pineda y Gregorio García", *Histórica*, 3 (1979), pp. 33-54.
Durand Flores, Luis, *Criollos en conflicto. Cuzco después de Túpac Amaru* (Lima, 1985).
Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas* (México, 1970).
Edmonson, Munro S. (ed.), *Sixteenth-Century Mexico: the Works of Sahagún* (Albuquerque, Nuevo México, 1974).
Egido, Teófanes, "La expulsión de los jesuitas de España" y "El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII", *Historia de la Iglesia en España siglos XVII y XVIII*, ed. Ricardo García-Villoslada, vol. IV (Madrid, 1979).
Elliott, J. H., "Cortés, Velázquez and Charles V", introducción a Hernán Cortés, *Letters from Mexico*, trad. Anthony Pagden (New Haven, Conn., 1971).
—, *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline* (New Haven y Londres, 1986).
—, "The Spanish Conquest and Settlement of America", *Cambridge History of Latin America*, ed. Leslie Bethell, vol. I (Cambridge, 1984).
Evans, R. J. W., *The Making of the Habsburg Monarch 1500-1700* (Oxford, 1979).

Evenett, H. Outram, *The Spirit of the Counter-Reformation,* ed. con posdata de John Bossy (Cambridge, 1968).

Fabie, Antonio María, *Vida y escritos de Las Casas,* 2 vols. (Madrid, 1879).

Farris, N. M., *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821* (Londres, 1968).

Fernández-Santamaría, J. A., *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559* (Cambridge, 1977).

Fisher, Lillian E., *Champion of Reform. Manuel Abad y Queipo* (Nueva York, 1955).

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima, 1987).

Frank, Victor, *El "Anti-jovio" de Gonzalo Jiménez de Quesada* (Madrid, 1963).

Friede, Juan y Benjamin Keen, *Bartolomé de las Casas in History* (De Kalb, Illinois, 1971).

Garibay, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl,* 2 vols. (México, 1954).

Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas* (México, 1978).

—, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic 1750-1900,* trad. Jeremy Moyle (Pittsburgh, 1973).

Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule 1519-1810* (Stanford, 1964).

Guillespie, Charles Coulston, *Genesis and Geology* (Cambridge, Mass., 1951).

Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de las Casas: capellán de Su Majestad Carlos I* (Sevilla, 1960).

—, *El Concilio IV Provincial Mejicano* (Sevilla, 1939).

Girardet, Raoul, *Le Nationalismo Francais 1871-1914* (París, 1966).

Godwin, Joscelyn, *Athanasius Kircher. A renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge* (Londres, 1979).

Góngora, Mario, "Estudios sobre el Galicanismo y la 'Ilustración católica' en América Española", *Revista Chilena de Historia y Geografía,* 125 (1957), pp. 96-151.

—, *Studies in the Colonial History of Spanish America* (Cambridge, 1975).

González Obregón, Luis, *Homenaje a Ignacio M. Altamirano* (México, 1935).

Gould, Stephen Jay, *Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time* (Londres, 1988).

Grases, Pedro, "Estudios bolivarianos", vol. IV de sus *Obras completas* (Barcelona, 1981).

Hagen, Victor W. von, *Search for the Maya. The Story of Stephens and Catherwood* (Famborough, 1973).

—, *South America called them* (Londres, 1949).

Hale, Charles, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853* (New Haven, Conn., 1968).

Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid, 1971).

Herreros de Tejada, Luis, *El Teniente General D. José Manuel de Goyeneche Primer Conde de Guaqui* (Barcelona, 1923).
Hexter, J. H., *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation* (Londres, 1973).
Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution* (Nueva York, 1968).
Hodgen, Margaret T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Filadelfia, 1964).
Honour, Hugh, *Neo-classicism* (Londres, 1968).
Huizinga, J., *The Waning of the Middle Ages* (Londres, 1955).
Iglesia, Ramón, *Cronistas e historiadores de la conquista de México,* 2ª ed. (México, 1972).
—, *El hombre Colón y otros ensayos* (México, 1944).
Ilgen, William D., "La configuración mítica de la historia en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega", *Estudios de literatura: hispanoamericana en honor a José J. Arrom,* ed. A. P. Debicki y E. Pupo-Walker (Chapel Hill, N. C., 1974).
Israel, J. I., *Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670* (Oxford, 1975).
Iveson, Erick, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (Copenhague, 1961).
Izard, Miguel, *El miedo de la revolución: la lucha para la libertad en Venezuela 1777-1830* (Madrid, 1979).
Jiménez Codinach, Guadalupe, *México en 1821: Dominique de Pradt y el Plan de Iguala* (México, 1982).
Keen, Benjamin, *The Aztec Image in Western Thought* (New Brunswick, Nueva Jersey, 1971).
Kendrick, T. D., *British Antiquity* (Londres, 1950).
—, *St. James of Spain* (Londres, 1960).
Keynes R. D., *The Beagle Record* (Cambridge, 1979).
Konrad, Herman W., *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucia 1576-1767* (Stanford, 1980). [Hay ed. en español en FCE.]
Kubler, George, *Mexican Architecture in the Sixteenth Century,* 2 vols. (New Haven, Conn., 1948).
—, "The Neo-Inca State 1537-1572", *HAHR,* 27 (1947), pp. 189-203.
—, *The Shape of Time. Remarks on file History of Things* (New Haven, Conn., 1970).
Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl et Guadalupe* (París, 1974). [Hay edición en español del FCE.]
Lemoine Villacaña, Ernesto, *Morelos* (México, 1965).
Leonard, Irving A., *Don Carlos de Sigüenza y Góngora* (Berkeley, 1929). [Hay edición en español del FCE.]
Le Reverend Brusone, Julio, "La historia antigua de México del padre Francisco Javier

Clavijero", *Estudios de Historiografía de la Nueva España*, comp. Hugo Díaz-Thomé (México, 1945).
Levillier, Roberto, *D. Francisco de Toledo* (Madrid, 1935).
Levin, David, *History as Romantic Art* (Stanford, 1959).
Llorens Castillo, Vicente, *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra (1823-1834)* (México, 1954).
Lockhart, James, *The Men of Cajamarca* (Austin, Texas, 1972).
Lohman Villena, Guillermo, *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro* (Valladolid, 1977).
López, Adalberto, *The Revolt of the Comuneros 1721-1735* (Cambridge, Mass., 1976).
Lynch, John, "Bolívar and the Caudillos", *HAHR*, 63 (1983), pp. 3-36.
—, *Spain under the Habsburgs*, 2 vols. (Londres, 1964).
—, *The Spanish American Revolutions 1808-1826* (Londres, 1973).
Macaulay, Thomas Babbington, *Critical and Historical Essays contributed to the Edinburgh Review*, 3 vols. (Londres, 1843).
Maciel, David R., *Ignacio Ramírez. Ideólogo del liberalismo social en México* (México, 1980).
MacKay, Angus, *Spain in the Middle Ages. From Frontier to Empire 1000-1500* (Londres, 1977).
Manuel, Frank E., *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge, Mass., 1959).
Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo* (Guatemala, 1971).
Martínez Quintero, María Esther, *Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz* (Madrid, 1978).
Masur, Gerhard, *Simón Bolívar* (Albuquerque, Nuevo México, 1968).
Matute, Álvaro, *Lorenzo Boturini y el pensamiento de Vico* (México, 1976).
Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, 2ª ed. (México, 1984).
Medina, José Toribio, *El descubrimiento del Océano Pacífico*, 3 vols. (Santiago de Chile, 1913).
—, *Vida de Ercilla* (México, 1948).
Meek, Ronald L., *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge, 1976).
Meinecke, Friedrich, *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*, trad. J. E. Anderson (Londres, 1972).
Melquiades, Andrés Martín, "Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española 1400-1600", *Historia de la Iglesia en España*, ed. Ricardo GarcíaVilloslada, vol. 3 (Madrid, 1980).
Menéndez Pidal, Ramón, *España y su historia*, 2 vols. (Madrid, 1957).
Merino, Luis, *Estudio crítico sobre las "Noticias secretas de América" y el clero colonial (1720-1765)* (Madrid, 1946).

Mesa, José de, y Teresa Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña,* 2 vols. (Lima, 1982).
Milhou, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español* (Valladolid, 1983).
Minguet, Charles, *Alexandre de Humboldt: historien et geographe de l'Amerique espagnole 1799-1804* (París, 1969).
Miró Quesada, Aurelio, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas* (Madrid, 1971).
Mitre, Bartolomé, *Historia de San Martín* y *de la emancipación sudamericana,* 2 vols. (Buenos Aires, 1950).
Molina Enríquez, Andrés, *La Reforma y Juárez* (México, 1906).
Mornigliano, Arnaldo, *Studies in Historiography* (Londres, 1966).
Morales, Francisco, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico* (Washington, 1973).
Morison, Samuel Eliot, *The European discovery of America. The Southern Voyages A. D. 1492-1616* (Oxford, Nueva York, 1974).
Murphy, Martin, *Blanco White. Self-Banished Spaniard* (New Haven, Conn., 1989).
Necheles, Ruth F., *The Abbé Gregoire* (Westport, Conn., 1971).
O'Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac* (México, 1986).
—, *Guía bibliográfica de Carlos María de Bustamante* (México, 1967).
—, *La supervivencia política novohispana* (México, 1969).
O'Leary, Daniel Florencio, *Bolívar y la emancipación de Sur-América,* 2 vols. (Madrid, 1915).
O'Phelan Godoy, Scarlett, *Rebellions and Revolts in Eighteenth-century Upper Peru* (Colonia, 1985).
Ossio, Juan, "Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII", *Historia y Cultura*, 10 (1978), pp. 181-206.
Padilla Bendezú, Abraham, *Huaman Poma. El indio cronista dibujante* (México, 1979).
Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man: the American Indian and the originis of comparative ethnology* (Cambridge, 1982).
Parish, Helen Rand, *Las Casas as a Bishop* (Washington, 1980).
—, "The Corred Birth-date of Bartolomé de las Casas", *HAHR*, 56 (1976), pp. 385-405.
Parker, Geoffrey, *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567-1659* (Cambridge, 1972).
Parrington, Vernon L., *The Romantic Revolution in Americe, 1800-1860* (Nueva York, 1954).
Pastor, Ludwig von, *The History of the Popes from the close of the Middle Ages,* trad. E. E. Peele, 40 vols., especialmente vols. XXXVII-XXXV (Londres, 1950).
Paz, Octavio, *Sor Juana: Her Life and Her World* (Londres, 1988).

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine,* 4 vols. (Chicago, 1971-1984).

Phelan, John Leddy, "Neo-Aztecism in the Eighteenth Century and the Genesis of Mexican Nationalism", *Culture in History: Essays in Honour of Paul Radin,* ed. Stanley Diamond (Nueva York, 1960).

—, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World,* 2ª ed. (Berkeley y Los Ángeles, 1970).

—, *The People and the King. The Comunero Revolution in Colombia 1781* (Madison, 1978).

Pierce, Frank, *Alonso de Ercilla y Zúñiga* (Ámsterdam, 1984).

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975). [Hay edición en español en FCE.]

Polt, John H. R., *Gaspar Melchor de Jovellanos* (Nueva York, 1971).

Pompa, Leon, *Vico: a study of the "New Science"* (Cambridge, 1975).

Pons, André, *Recherches sur Blanco White et l'Independence des colonies espagnoles D'Amerique* (tesis, Le Sorbonne Nouvelle, París, 1974).

Porras Barrenechea, Raúl, *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala* (Lima, 1948).

Pupo-Walker, Enrique, *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega* (Madrid, 1982).

Ramos, Demetrio, *Ximénez de Quesada y el epítome de la conquista del reino de Nuevo Granada* (Sevilla, 1977).

Ravier, André, *lgnatius Loyola and the Founding of the Society of Jesus* (San Francisco, 1973).

Reeves, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachism* (Oxford, 1969).

Ricard, Robert, *The Spiritual Conquest of Mexico* (Berkeley y Los Ángeles, 1966).

Ronan, Charles E., *Francisco Javier Clavijero S. J. (1731-1787). Figure of the Mexican Enlightenment. His Life and Works* (Roma, 1977).

Rosenblum, Robert, *Transformations of Late Eighteenth Century Art* (Princeton, 1967).

Rowe, John Howland, "El movimiento nacional inca del siglo XVIII", *Túpac Amaru II. 1780*, ed. Alberto Flores Galindo (Lima, 1976).

—, "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", *The Kroeber Anthropological Society Papers,* 30 (1964), pp. 1-20.

Russell, Peter, "Arms versus Letters: towards a definition of Spanish fifteenth century Humanism", *Aspects of the Renaissance,* ed. Archibald R. Lewis (Austin, Texas, 1967).

Sáenz de Santa María, Carmelo, "Introducción crítica de la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo", *Revista de Indias,* XXVI (1966), pp. 328-416.

Saint-Lu, André, *La Vera paz: esprit évangelique et colonisation* (París, 1968).
Sánchez, Luis Alberto, *El doctor Océano* (Lima, 1967).
Saugnieux, Joel, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVII siècle* (Lyons, 1976).
Shklar, Judith N., *Men and Citizens* (Cambridge, 1969).
Sierra, Justo, *Obras*, 14 vols. (México, 1948).
Sinkin, Richard N., *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building* (Austin, Texas, 1979).
Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge, 1978).
Smith, Henry Nash, *Virgin Land. The American West as Symbol and Myth* (Cambridge, Mass., 1970).
Spalding, Karen, *Huarochiri: an Andean Society under Inca and Spanish Rule* (Stanford, 1984).
Stafford, Barbara Maria, *A Voyage into subsfance. Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account 1760-1840* (Cambridge, Mass., 1984).
Stern, Steve, J., *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest* (Madison, Wis., 1982).
Tate, Robert B., *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV* (Madrid, 1970).
Tellechea Idígoras, José Ignacio, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols. (Madrid, 1968).
Terra, Helmut de, *The Life and Times of Alexander von Humboldt 1769-1859* (Nueva York, 1955).
Ticknor, George, *Life of William Hickling Prescott* (Boston, 1864).
Torre Villar, Ernesto de la, “Baltazar Dorantes de Carranza y la *Sumaria Relación*”, *Estudios de historiografía de la Nueva España*, comp. Hugo Díaz-Thomé (México, 1945).
Trabulse, Elías, *Ciencia y religión en el siglo XVII* (México, 1974).
Trens, Manuel, *María. Iconografía de la Virgen en el arte español* (Madrid, 1946).
Valcárcel, Daniel, *Ignacio de Castro* (Lima, 1953).
—, *La rebelión de Túpac Amaru* (México, 1965).
Valtierra, Ángel, *Peter Claver, Saint of the Slaves* (Londres, 1960).
Vargas Lugo, Elisa, *La iglesia de Santa Prisca de Taxco* (México, 1974).
Vargas Ugarte, Rubén, *Vida de San Martín de Porres* (Buenos Aires, 1963).
—, *Vida de Santa Rosa de Lima* (Buenos Aires, 1961).
Varner, J. C., *El Inca. The Life and Times of Garcilaso de la Vega 1539-1616* (Austin, Texas, 1968).
Vázquez de Knauth, Josefina, *Nacionalismo y educación en México* (México, 1970).

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* 2ª ed. (México, 1979).
Wachtel, Nathan N., "Pensée sauvage et Acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 26 (1971), pp. 793-840.
Wagner, Henry Raup, y Helen Rand Parish, *The life and Writings of Bartolomé de las Casas* (Albuquerque, Nuevo México, 1967).
Walker, D. P., *The Ancient Theology* (Londres, 1972).
Warren, Fintan B., *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe* (Washington, D. C., 1963).
Whitaker, Arthur, "Antonio de Ulloa", *HAHR*, 15 (1935), pp. 155-194.
—, "Jorge Juan and Antonio de Ulloa's Prologue to their Secret Report of 1749 on Peru", *HAHR*, 18 (1938), pp. 507-513.
Wolpe, Hans, *Raynal et sa Machine de Guerre: l'histoire des Deux Indes et ses perfectionnements* (París, 1956).
Wright, A. D., *The Counter-Reformation: Catholic Europe and the Non-Christian World* (Londres, 1982).
Young, G. M., *Victorian England. Portrait of an Age* (Oxford, 1964).
Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, 2ª ed., BP 53 (México, 1973).
—, *St. Thomas More in the New Spain* (Londres, 1935).

ÍNDICE ANALÍTICO

PRÓLOGO

[1] Thomas Babbington Macaulay, *Critial and Historical Essays contributed to the Edinburgh Review,* 3 vols. (Londres, 1843), III, 109.

[2] G. M. Young, *Victorian England, Portrait of an Age* (Oxford, 1964), p. vi.

[3] George Kubler, *The Shape of Time, Remarks on the History of Things* (New Haven, 1970), p. 112.

I. UN MUNDO NUEVO

[1] Samuel Eliot Morison, *The European Discovery of America, The Southern Voyages A. D. 1492-1616* (Oxford, Nueva York, 1974), pp. 26-40. Existe una excelente bibliografía de Colón, en pp. 19-25. La cita de *La divina comedia* es de *El Infierno,* canto 26, versos 76-142; véase también Isaías lx, 19.

[2] Hernando Colón, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón,*ed. Ramón Iglesia (México,1947), pp. 34-56.

[3] Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos,* ed. Consuelo Varela (Madrid, 1982), p. 84.

[4] *Ibid.,* p. 249.

[5] Morison, *op. cit.,* pp. 30-42.

[6] Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias,* ed. Jorge Gurría Lacroix, BA 64 (Caracas, 1979), pp. 28-29.

[7] Colón, *Textos, op. cit.,* p. 255.

[8] *Ibid.,* p. 302; Morison, *European Discovery,* p. 34; véase también Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español* (Valladolid, 1983), *passim.*

[9] Colón, *Textos, op. cit.,* pp. 217-221, 286-287, 302.

[10] *Ibid.,* pp. 297-298.

[11] Morison, *op. cit.,* pp. 272-312.

[12] Américo Vespucio, *El Nuevo Mundo,* ed. Roberto Levillier (Buenos Aires, 1951), pp. 181-183, 187, 173.

[13] *Ibid.,* p. 211.

[14] Peter Martyr D'Anghera, *De Orbe Novo: The Eight Decades,* trad. F. A. MacNutt, 2 vols. (Nueva York, 1912), I, 80, 104.

[15] *Ibid.,* II, 39, 46.

[16] *Ibid.,* I, 106, 217; II, 49.

[17] *Ibid.,* I, 376; II, 52, 248-250, 271-272.

[18] *The Essays of Mantaigne,* trad. E. J. Trechmann, 2 vols. (Oxford, 1927), I, 476-477; II, 202-215, 372-377.

[19] Robert B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV* (Madrid, 1970), pp. 75-99, 289-294.

[20] Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana,* ed. Ignacio González-Llumbrera (Oxford, 1926), pp. 3, 6-7; Ramón Menéndez Pidal, *España y su historia,* 2 vols. (Madrid, 1957), II, 27.

[21] John Lynch, *Spain under the Habsburgs,* 2 vols. (Londres, 1964), I, 58.

[22] Pierre Chaunu, *La España de Carlos V,* 2 vols. (Barcelona, 1976), II, 148-155.

[23] *Ibid.,* II, 200-210; Peter Russell, "Arms versus letters: towards a Definition of Spanish fifteenth century humanism", en Archibald R. Lewis (comp.), *Aspects of the Renaissance* (Austin, 1967), pp. 47-58; Tate, *Ensayos,* pp. 281-286.

[24] Angus MacKay, *Spain in the Middle Ages, From Frontier to Empire 1000-1500* (Londres, 1977), pp. 133-138.

[25] Hernando de Acuña, *Varias poesías,* ed. E. Catena de Vindel (Madrid, 1954), p. 342.

[26] Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in ltaly* (Phaidon Press, Londres, 1955), pp. 171-173.

[27] Alexander von Humboldt, *Examen critique de l'historie de la Giographie du Nouteau Continent et des progrés de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siécles*, 5 vols. (París, 1836-1839), III, 9-12, 234-249.

II. CONQUISTADORES Y CRONISTAS

[1] Martyr, *De Orbe Novo,* II, 144.

[2] Hernán Cortés, *Cartas y documentos,* ed. Mario Hernández Sánchez-Barba, BP 2 (México, 1963), pp. 33, 72-80, 114.

[3] J. H. Elliott, "Cortés, Velásquez and Charles V", introducción a Hernán Cortés, *Letters from Mexico,* trad. Anthony Pagden, (New Haven y Londres, 1971).

[4] Cortés, *Cartas,* pp. 43-44.

[5] *Ibid.,* pp. 59, 68-69.

[6] *Ibid.,* p. 318

[7] Mario Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, trad. Richard Southem (Cambridge, 1975), pp. 1-32.

[8] *Ibid.,* pp. 98-114; J. H. Elliott, "The Spanish Conquest and Settlement of America", en Leslie Bethell (comp.), *The Cambridge History of Latin America,* 5 vols. (Cambridge, 1984-1986), I, 176-180, 188-196.

[9] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* ed. Joaquín Ramírez Cabañas, 2 vols. (México, 1968), 11, 71-74.

[10] Woodrow Borah, *Early Colonial Trade and Navigation between Mexico and Peru* (Berkeley y Los Ángeles, 1954), pp. 8-16.

[11] Guillermo Lohmann Villena, *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro* (Valladolid, 1977), pp. 101-102.

[12] Francisco de Jerez, "Verdadera relación de la conquista de Perú y provincia del Cuzco", en Julio le Reverend (comp.), *Crónicas de la conquista del Perú* (México, s. f.), pp. 30, 83, 114.

[13] *Ibid.,* pp. 110-111; James Lockhart, *The Men of Cajamarca* (Austin, 1972), pp. 79-81.

[14] El mejor estudio de Oviedo es el de Juan Pérez de Tudela en su introducción a Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias,* BAE 117-121, 5 vols. (Madrid, 1959); véase también Demetrio Ramos, *Ximénez de Quesada y el epítome de la conquista del reino de Granada* (Sevilla, 1977), p. 176; Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas* (México, 1978), *passim*.

[15] Oviedo, *Historia,* IV, 336; II, 341.

[16] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Quinquagenas de la nobleza de España,* ed. Juan Bautista Avalle-Arce, 2 vols. (Chapel Hill, N. C., 1974), I, 89; II, 415, 596-597; Oviedo, *Historia,* I, 157.

[17] Oviedo, *Historia,* I, 25; II, 29, 86, 238.

[18] *Ibid.,* II, 96; V, 14.

[19] *Ibid.,* IV, 36, 42, 97.

[20] *Ibid.,* I, 39; II, 325.

[21] Para esta interpretación, véase Gerbi, *La naturaleza,* pp. 163, 299.

[22] Juan Bautista Avalle-Arce, “El novelista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés”, en Adrew Debicki y Enrique Pupo-Walker (comps.), *Estudios de literatura hispanoamericana en honor a José J. Arrom* (Chapel Hill, N. C., 1974), pp. 23-46.

[23] Oviedo, *Quinquagenas,* I, 142-144, 245.

[24] Oviedo, *Historia,* I, 16, 33.

[25] *Ibid.,* I, 17-18.

[26] *Ibid.,* III, 26, 235.

[27] *Ibid.,* II, 156, 172-173.

[28] *Ibid.,* IV, 259-266.

[29] *Ibid.,* V, 30-33, 194, 243-244; Oviedo, *Quinquagenas,* I, 255, 269.

[30] Oviedo, *Quinquagenas,* 1, 44-45, 163; 11, 247-248; Oviedo, *Historia,* V, 230-231.

[31] Oviedo, *Historia,* II, 165, 400.

[32] *Ibid.,* I, 10, 80.

[33] *Ibid.,* III, 99; IV, 391; Oviedo, *Quinquagenas,* I, 149.

[34] Oviedo, *Quinquagenas, 5*1, 1, 409, 625-636; Oviedo, *Historia,* 11, 411-412, 432-433; III, 248; IV, 367, 383-384.

[35] Oviedo, *Quinquagenas,* 1, 85, 125-127; II, 469, 499-504, 679-681; Oviedo, *Historia,* V, 243.

[36] Oviedo, *Historia,* I, 67-68; 111, 115; III, 340.

[37] *Ibid.,* III, 82, 122; IV, 49, 419; V, 42, 51.

[38] *Ibid.,* I, 111-124, 67-69, 96; II, 115-116.

[39] Oviedo, *Quinquagenas*, I, 373.

[40] Oviedo, *Historia,* II, 194-201.

[41] *Ibid.,* IV, 263-264; Oviedo, *Quinquagenas,* II, 595; Francisco López de Gómara, *Annals of the Emperor Charles V,* ed.

Roger Bigelow Merriman (Oxford, 1912), p. 258.

[42] J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Penguin Books, Londres, 1955), pp. 281-320; Oviedo, *Historia*, II, 16, 96.

[43] Oviedo, *Historia*, I, 189; II, 7-9.

[44] *Ibid.*, I, 14; II, 56; IV, 108; véase también Arnaldo Momigliano, *Studies in Historiography* (Londres, 1966), p. 137.

[45] Ramos, *Ximinez de Quesada*, pp. 113-114, 183-184, 198.

[46] Gómara, *Annals of Charles V*, pp. 173-171, 232-233.

[47] Acerca de Giovio, véase Eric Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissane* (Chicago, 1981), pp. 3-9, 366-377; acerca de Gómara, véase Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la conquista de México* (2ª ed., México, 1972), pp. 150-328.

[48] Acerca de Mena, véase Ramos, *Ximénez de Quesada*, pp. 91-109.

[49] Gómara, *Historia general*, pp. 7-8, 118-119, 319.

[50] *Ibid.*, pp. 28, 35-38, 219-221.

[51] *Ibid.*, pp. 319-320; Gómara, *Annals of Charles V*, p. 248.

[52] Gómara, *Historia general*, pp. 7, 47, 180-181, 280-283.

[53] Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, ed. Jorge Cuma Lacroix, BA 65 (Caracas, 1979), pp. 366-367.

[54] *Ibid.*, p. 367.

[55] *Ibid.*, 38, 361-364.

[56] Acerca de Díaz, véase Carmelo Sáenz de Santa María, "Introducción critica de la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo", *Revista de Indias*, XXVI (1966), pp. 328-416; véase Iglesia, *Cronistas e historiadores*, pp. 210-230.

[57] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Joaquín Ramírez Cabañas, BP 6-7, 2 vols. (México, 1968), I, 199.

[58] *Ibid.*, II, 366.

[59] *Ibid.*, I, 260.

[60] *Ibid.*, II, 39-40.

[61] *Ibid.*, II, 357, 366-367, 378.

[62] Véase Viktor Frankl, *El* Antijovio *de Gonzalo Jiménez de Quesada* (Madrid, 1963), pp. 93-98, 391-421; Oviedo, *Historia* III, 101; Cochrane, *Historians and Historiography*, pp. 366-377.

[63] Gonzalo Jiménez de Quesada, *El Antijovio* (Bogotá, 1952), pp. 29, 137-144, 177-178, 617-620.

[64] *Ibid.*, pp. 123, 296, 349-350, 364-365, 397-398.

[65] José Toribio Medina, *Vida de Ercilla* (México, 1948), *passim*.

[66] Dos estudios útiles son: Juan María Corominas, *Castiglione y Araucana* (Madrid, 1980), y F. Pierce, *Alonso de Ercilla y Zúñiga* (Ámsterdam, 1984).

[67] Alonso de Ercilla, *La Araucana*, ed. Ofelia Garza de del Castillo (México, 1975), pp. 180, 187.

[68] *Ibid.*, pp. 501-502, 512.

III. EL PROFETA DESARMADO

[1] Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas*, ed. con un estudio crítico de Juan Pérez de Tudela Bueso, BAE 95-96, 105-106, 110, 5 vols. (Madrid, 1957), V, 43-55.

[2] *Ibid.*, V, 50.

[3] Para su conversión, véase Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, ed. Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke, 3 vols. (México, 1951), III, 92-100.

[4] Una guía general sobre Las Casas es Juan Friede y Benjamin Keen (comps.), *Bartolomé de las Casas in History* (De Kalb, Illinois, 1971). La mejor guía para sus obras es la de Henry Raup Wagner y Helen Rand Parish, *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas* (Alburquerque, Nuevo México, 1967), pp. 251-293; para la revisión de su fecha de nacimiento, véase Helen Rand Parish y Harold E. Weidmann, "The Correct birth-date of Bartolomé de las Casas", *HAHR* 56 (1976), pp. 385-405.

[5] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 383-385, 440-441.

[6] *Ibid.*, II, 264.

[7] Las Casas, *Obras*, V, 3-24.

[8] *Ibid.*, V, 31-39.

[9] Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 352-401.

[10] Las Casas, *Obras*, V, 56-68.

[11] Acerca de esta misión, véase André Saint-Lu, *La Vera Paz: esprit ivangelique et colonisation* (París, 1968), *passim*.

[12] Wagner y Parish, *Las Casas*, pp. 83-107.

[13] Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. Lewis Hanke y Agustín Millares Carlo (México, 1942, reimpresión 1975), pp. 65-73, 157, 250-279, 311-314.

[14] *Ibid.*, pp. 345, 390-402, 415-417.

[15] Las Casas, *Obras*, V, 69-133.

[16] Para una reproducción facsimilar y transcripción de la *Brevísima relación*, véase Bartolomé de las Casas, *Tratados*, ed. Lewis Hanke *et al.*, 2 vols. (México, 1965), 1, 3-173.

[17] Bartolomé de las Casas, *Los tesoros del Perú*, ed. Ángel Losada García (Madrid, 1958), pp. 309-310; Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 227.

[18] Las Casas, *Obras*, V, 120-133.

[19] Wagner, *Las Casas*, pp. 108-119.

[20] Las Casas, *Obras*, V, 199-233; véase también Helen Rand Parish, *Las Casas as a Bishop* (Washington, 1980), *passim*.

[21] El *Confesionario* aparece en Las Casas, *Tratados*, II, 853-914.

[22] Véase introducción a Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, ed. Luciano Pereña *et al.* (Madrid, 1969), pp. 174-

226; Las Casas, *Obras,* V, 467-476.

[23] Las Casas, *Obras,* V, 453-459.

[24] *Ibid.,* V, 469-476.

[25] Véase José Ignacio Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza y su tiempo,* 2 vols. (Madrid, 1968), II, 32-43; Wagner, *Las Casas*, pp. 223-224.

[26] Las Casas, *Obras,* V, 534-539. Esto resumió su *Tratado de doce dudas,* reimpreso en pp. 478-532.

[27] Las Casas, *Historia de las Indias,* I, 19-24.

[28] *Ibid.*, I, 25-27. La *Apología* latina aparece en traducción inglesa como Bartolomé de las Casas, *In Defence of the Indians,* ed. Stafford Poole (De Kalb, Illinois, 1974), p. 138.

[29] Las Casas, *Historia de las Indias,* I, 152-160, 186-189, 208-209, 364; II, 107-111, 330-332.

[30] *Ibid.*, II, 487; III, 14, 35-37, 170, 185-188. Véase también Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas: capellán de Su Majestad Carlos I* (Sevilla, 1960), *passim*.

[31] Las Casas, *Historia de las Indias,* I, 41-61; II, 347-354, 468-470.

[32] *Ibid.,* II, 446-449.

[33] *Ibid.*, II, 539; III, 92-107, 170-189, 376, 382.

[34] *Ibid.*, I, 129-134, 144; III, 177-179.

[35] *Ibid.*, sobre Oviedo, véase II, 203, 390-391, 518; III, 313, 333, 383; acerca de Gómara, véase II, 529; III, 251, 321, 385.

[36] *Ibid.*, II, 528-529; III, 222-227, 245-257; Las Casas, *Los tesoros,* p. 373.

[37] Las Casas, *In Defence of the Indians;* Las Casas, *Obras,* V, 539-540.

[38] J. H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation* (Londres, 1973), pp. 179-203; Vicente Beltrán de Heredia, "Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI", *Miscelánea*, 4 vols. (Salamanca, 1972), III, 520-659.

IV. EL GRAN DEBATE

[1] Juan López de Palacios Rubios, *De las Islas del mar Océano,* ed. Silvio Zavala y Agustín Millares Carlo (México, 1954), pp. 8-39.

[2] *Ibid.,* pp. 89-108, 128-133, 182-183.

[3] Las Casas, *Historia de las Indias,* II, 450-457; III, 26-30.

[4] Robert P. Adams, *The Better Part of Valor-More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace 1496-1525* (Seattle, 1962), pp. 190-193, 224-225.

[5] San Agustín, *Of the City of God: with the learned comments of J. Lodivicus Vives* (2ª ed., Londres, 1620), libro IV, cap. 4, p. 150.

[6] Juan Luis Vives, *Concordia y discordia,* ed. Laureano Sánchez Gallego (México, 1940), pp. 65-66, 113-116, 136-143.

[7] *Ibid.*, pp. 227, 441-449.

[8] Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, ed. L. Pereña y J. M. Pérez Prendes (Madrid, 1967), p. 137; santo Tomás de Aquino, *Philosophical Texts*, ed. Thomas Gilby (Oxford, 1951), pp. 323, 368-376, 380-388; véase también santo Tomás de Aquino, *Selected Political Writings*, ed. A. P. D'Entreves (Oxford, 1954), pp. 3-23.

[9] Vitoria, *De Indis*, pp. 100-123; véase también Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology* (Cambridge, 1982), pp. 57-108.

[10] J. A. Fernández-Santamaría, *The State, War and Peace, Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559* (Cambridge, 1977), pp. 168-191; Pagden, *Fall of Natural Man*, pp. 109-118.

[11] Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. Manuel García-Pelayo (México, 1941, reimpresión 1971), pp. 101, 105.

[12] *Ibid.*, pp. 105,109-110, 133; sobre Cortés, pp. 103-109.

[13] Antonio María Fabie, *Vida y escritos de Las Casas*, 2 vols. (Madrid, 1879), II, 335-353.

[14] Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O'Gorman, 2 vols. (México, 1967); Pagden, *Fall of Natural Man*, pp. 119-145.

[15] Las Casas, *Apologética*, I, 102, 108-109, 152, 172-176.

[16] M. T. Cicero, *De inventione*, Loeb Classical Library (Londres, 1949), pp. 3-7.

[17] M. T. Cicero, *Treatises*, ed. C. D. Yonge (Londres, 1853), pp. 408-411; Las Casas, *Apologética*, I, 249-250.

[18] Las Casas, *Apologética*, I, 370-391, 451-462.

[19] *Ibid.*, II, 251.

[20] *Ibid.*, II, 203-242, 260-270.

[21] *Ibid.*, II, 242-245; Las Casas, *De regia*, p. 238; Las Casas, *In defence of the Indians*, pp. 226-242.

[22] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 387, 436-447, 579-609, 330.

[23] *Ibid.*, II, 637-654.

[24] Antonio de Remesal, *Historia general de las lndias Occidentales*, ed. Carmelo Sáenz de Santa María, BAE 175, 189, 2 vols. (Madrid, 1964-1966), II, 369.

[25] Las Casas, *Apologética*, II, 242.

[26] Las Casas, *In defence of the Indians*, pp. 55-57, 65-66, 106-117, 304-311.

[27] *Ibid.*, pp. 35-39, 118-119, 171-182, 270-297, 319.

[28] *Ibid.*, pp. 145, 168-170, 259-260, 351-357.

[29] Las Casas, "Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias", en *Tratados*, II, 1033, 1117, 1153, 1129.

[30] Las Casas, *De regia*, pp. 34-35, 41-44, 76-77, 87-89, 103-104.

[31] Las Casas, *Los tesoros del Perú*, pp. 129, 185, 199, 229, 265.

[32] *Ibid.*, pp. 265-269, 295, 307, 313-315.

[33] *Ibid.*, pp. 81, 131, 191, 311; véase también Quentin Skinner *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge, 1978), I, 9-11, 51-65. [Hay edición en español del FCE.]

[34] Las Casas, *In defence of the Indians*, pp. 321-325; Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 414-415.

[35] Las Casas, *Obras*, V, 50; san Agustín, *City of God* (Penguin ed., Londres, 1967), p. 139.

[36] San Agustín, *Of the city of God* (Londres, 1620), p. 150.

[37] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 466-467, 517; san Agustín, *City of God* (Penguin ed.), p. 890.

[38] Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac*, 2 vols. (México, 1922), II, 285, 320-321.

V. EL MILENIO FRANCISCANO

[1] Para esta escena, véase Bernal Díaz, *Historia verdadera*, II, 177.

[2] Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico* (Berkeley y Los Ángeles, 1966), pp. 272-273. [Hay edición en español del FCE.]

[3] Franee V. Scholes y Eleanor B. Adams (eds.) *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565: Documentos*, 2 vols. (México, 1938), I, 169-184, 289-331; II, 213-214. Véase también Inga Oendinnen, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570* (Cambridge, 1987), pp. 72-93.

[4] Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. Agustín Millares Carlo (México, 1954), pp. 90-104.

[5] Gómara, *Conquista de México*, pp. 361-366, 371-372; Gómara, *Historia general*, p. 283.

[6] George Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique* (Tolosa, 1971), pp. 74-86; Silvio Zavala, *St. Thomas More in New Spain* (Londres, 1935); Fintan B. Warren, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe* (Washington D. C., 1963), *passim*.

[7] George Kubler, *Mexican Architecture in the Sixteenth-Century*, 2 vols. (New Haven, Conn., 1948), II, 231-284. [Hay edición en español del FCE.]

[8] Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Joaquín García Icazbalceta, BP 47 (México, 1858, ed. facsimilar 1971), pp. 67-98, 106, 115; Baudot, *Utopie et Histoire*, pp. 241-386.

[9] Motolinía, *Historia*, pp. 62, 112; Toribio de Benavente (Motolinía), *Memoriales ó libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman (México, 1971) pp. 85-86, 237-242; Baudot, *Utopie et Histoire*, pp. 122-136, 182-184, 237-238.

[10] Motolinía, *Memoriales*, pp. 310-312, 322.

[11] Motolinía, *Historia*, p. 7.

[12] *Ibid.*, pp. 5, 186; Motolinía, *Memoriales*, pp. 212, 353.

[13] Motolinía, *Historia*, pp. 15-21, 28, 206-207; Motolinía, *Memoriales*, pp. 138, 294.

[14] Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later, Middle Ages. A Study of Joachism* (Oxford, 1969), pp. 180-200, 224-230, 236-237, 271, 365.

[15] Motolinía, *Historia*, p. 144; Motolinía, *Memoriales*, pp. 219-220, 387-388; Toribio de Benavente, Motolinía, "Carta al

emperador Carlos V", en Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México,* BP 47-48, 2 vols. (México, 1858, facsímil 1971), I, 263.

[16] Motolinía, *Historia,* pp. 154-160, 177, 196; Motolinía, *Memoriales,* p. 222.

[17] Motolinía, "Carta al emperador", pp. 264-265, 270-273.

[18] *Ibid.,* pp. 257-263, 274.

[19] Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana,* ed. Joaquín García Icazbalceta, BP 46, (México, 1870, facsímil 1971), pp. 556-562, 514-515; acerca de Mendieta, véase John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (2ª ed., Berkeley y Los Ángeles, 1970), pp. 41-110.

[20] Mendieta, *Historia,* pp. 651-653; 222-250.

[21] *Ibid.,* pp. 540, 220-222.

[22] *Ibid.,* 500-513, 529.

[23] *Códice Mendieta: documentos franciscanos siglos XVI y XVII,* 2 vols. (México, 1892, facsímil 1971), II, 9-11.

[24] Mendieta, *Historia,* p. 448.

[25] Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule 1519-1810* (Stanford, 1964), pp. 200-203, 227-235.

[26] Mendieta, *Historia,* pp. 519-529; Mariano Cuevas (ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México* (México, 1914, facsímil 1975), pp. 354-368, 416-417; *Codice Mendieta*, I, 223-229, 246-247; Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España* (México, 1886, 2ª ed. 1941), pp. 163-166.

[27] Jerónimo Valderrama, *Cartas y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España, 1563-1567*, ed. France V. Scholes y Eleanor B. Adams (México, 1961), pp. 57-58, 66, 75; *Cartas de religiosos,* pp. 5-17; *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores* (México, 1867), p. 245.

[28] Mendieta, *Historia,* pp. 556-563; *Cartas de religiosos,* pp. 5-28, 102-106.

[29] Mendieta, *Historia,* pp. 15-17, 175-176, 210-212.

[30] *Ibid.,* pp. 556-563.

[31] Ricard, *Spiritual Conquest,* pp. 48-49; Arthur J. O. Anderson *et al.* (comps.), *Beyond the Codices: the Nahua View of Colonial Mexico* (Berkeley y Los Ángeles, 1976), *passim.*

[32] Paul Kirchhoff, Lina Odena Guemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca chichimeca,* ed. facsimilar (México, 1976); Motolinía, *Historia,* p. 3.

[33] García Icazbalceta, *Bibliografía,* p. 474-478.

[34] Munro S. Edmonson (comp.), *Sixteenth-Century Mexico: the work of Sahagún* (Albuquerque, Nuevo México, 1974); Howard F. Oine, "Bernardino de Sahagún 1499-1590"), en Robert Wauchope (editor general), *Handbook of Middle American Indians,* 16 vols. (Austin, Texas, 1964-1976), XIII, 188-239.

[35] Baudot, *Utopie et Histoire,* pp. 475-508.

[36] Andrés Martín Melquiades, "Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española 1400-1600", en Ricardo García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España, siglos XV y XVI,* vol. 3 (Madrid, 1980), pp. 303-305.

[37] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* ed. Ángel María Garibay, BP 8-11, 4 vols. (México, 1956), I, 27, 105, 268.

[38] *Ibid.*, III, 158-168.

[39] *Ibid.*, III, 352-356, 359-360; IV, 19.

[40] *Ibid.*, III, 352-353, 357.

[41] *Ibid.*, I, 105-108; García Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. 322-388.

[42] Sahagún, *Historia*, IV, 27, 45, 86-89.

[43] *Ibid.*, IV, 101, 106-108, 113, 123, 136-162; Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, *Florentine Codex: The General History of the Things of New Spain of Bernardino de Sahagún*,13 partes (Santa Fe, Nuevo México, 1951-1955), libro 12, *The Conquest of Mexico*.

[44] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la providencia de Santiago de México de la orden de predicadores*, facsímil de la 2ª ed. de 1625 (México, 1955), pp. 93-105, 37-48, 93-103.

[45] *Ibid.*, pp. 19-86, 101-103.

[46] *Ibid.*, pp. 91-92, 303-327; la cita está en p. 308.

[47] *Ibid.*, pp. 328-341.

VI. EL PROCÓNSUL

[1] Roberto Levillier, *D. Francisco de Toledo* (Madrid, 1935) pp. 321-352; Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, ed. Ignado Prado Pastor, 6 vols. (Lima, 1974), III, 1586.

[2] George Kubler, “The Neo-Inca State 1537-1572”, *HAHR* 27 (1947), pp. 189-203; Steve J. Stern, *Peru’s Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest* (Madison, Wisconsin, 1982), pp. 50-79; Levillier, *Toledo*, pp. 366-370, 394.

[3] Levillier, *Toledo*, pp. 14-81; Lewis Hanke (ed.), *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: Perú*, BAE 281-286, 6 vols. (Madrid, 1978-1980), I, 127.

[4] Ricardo Beltrán y Rózpide (ed.), *Colección de las memorias ó relaciones que escribieron los virreyes del Perú*, 2 vols. (Madrid, 1921-1930), I, 157.

[5] Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* 1567, ed. Guillermo Lohmann Villena, (París-Lima, 1967), pp. 94-98, 101, 111; Josyane Chinese (ed.), “Anónimo de Yucay: Dominio de las Yngas en el Perú y del que Su Majestad tiene en dichos reinos”, *Historia y Cultura*, 4 (1970), pp. 106-147.

[6] Levillier, *Toledo*, pp. 238, 257-259; Roberto Levillier (ed.), *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI*, 14 vols. (Madrid, 1921-1926), I, 406-429; IV, 60, 121-122.

* El registro escrito de un censo y supervisión de los terratenientes ingleses y de sus propiedades, hecho por orden de Guillermo el Conquistador en 1085-1086. [T.]

[7] Levillier, *Toledo*, pp. 96, 131-132. Karen Spalding, *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule* (Stanford, 1984), pp. 54-58, 178-183; Hanke, *Los virreyes españoles*, I, 130-139.

[8] Spalding, *Huarochirí*, pp. 158-164.

[9] Josep M. Barnardas, *Charcas 1535-1565* (La Paz, 1973), pp. 296-299.

[10] Levillier, *Toledo*, p. 315; Hanke, *Los virreyes*, II, 130-131, 139.

[11] Stern, *Peru's Indian Peoples,* pp. 75, 92-106.

[12] Levillier, *Gobernantes,* IV, 9-14; Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas* (México, 1970), pp. 132-143.

[13] Hanke, *Los virreyes,* I, 129-130; Levillier, *Gobernantes,* IV, pp. 9-14; Levillier, *Toledo,* pp. 122-127.

[14] Bamardas, *Charcas,* pp. 311-322, 266, 361-366; Luis Capoehe, *Relación general del asiento y villa imperial de Potosi,* ed. Lewis Hanke, BAE 122 (Madrid, 1959), pp. 115-121.

[15] Matienzo, *Gobierno,* pp. 29, 33, 63; Capoche, *Relación,* pp. 108-109.

[16] Capoche, *Relación,* pp. 135-141; Peter J. Bakewell, *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosí 1545-1650* (Albuquerque, Nuevo México, 1984), *passim.*

[17] Matienzo, *Gobierno,* pp. 208-211, 279; Levillier, *Gobernantes,* IV, 162-168.

[18] *Anónimo de Yucay,* pp. 106-107, 115-116, 126.

[19] Levillier, *Gobernantes,* IV, 442; V, 310-312.

[20] *Ibid.,* III, 304-305; Matienzo, *Gobierno,* pp. 13-14; *Anónimo de Yucay,* pp. 119, 122.

[21] Pedro de Cieza de León, *El señorío de los Incas* (Lima, 1967), pp. xxxiii, 28-83.

[22] Pedro de Cieza de León, "La crónica del Perú", en Julio le Reverend Brusone (ed.), *Crónicas de la conquista del Perú* (México, s. f.), pp. 177-200, 261, 306-307, 372, 444.

[23] Pedro Sarmiento de Gamboa, *History of the Incas,* ed. Clements Markham, Hakluyt Society (Cambridge, 1907), pp. 15-37, 119-120, 139-140.

[24] *Ibid.,* pp. 190-195.

[25] *Ibid.,* pp. 199-201; Levillier, *Toledo,* pp. 285-295; Levillier, *Gobernantes,* IV, 54-60; VI, 41-43; véase también Baudot, *Utopie et Histoire,* p. 504.

[26] Matienzo, *Gobierno,* pp. 18-22, 57.

[27] *Ibid.,* pp. 17-18, 60-61, 135.

[28] Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Informaciones acerca del señorío de los incas* (Madrid, 1882), pp. 186-197, 200-204.

[29] Hanke, *Los virreyes,* I, 138-140.

[30] *Ibid.,* I, 139; Levillier, *Gobernantes,* VII, 50-52, 468-496.

[31] Geoffrey Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567-1659* (Cambridge, 1972), p. 239.

VII. EL PEREGRINO DE LOS ANDES

[1] Felipe Guaman Poma de Ayala (Wamán Puma), *El primer nueva corónica y buen gobierno,* ed. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Uriosto, 3 vols., paginación continua (México, 1980), III, 1008-1009.

[2] *Ibid.,* III, 1017-1022.

[3] *Ibid.*, III, 1014-1015.

[4] *Ibid.*, III, 1025.

[5] Véase Rolena Adorno, *Guaman Poma: writing and resistance in Colonial Peru* (Austin, Texas, 1986), *passim;* Raúl Porras Barrenechea, *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala* (Lima, 1948), p. 29; Juan Ossio, "Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII", *Historia y cultura*, 10 (1978), pp. 181-206.

[6] Guaman Poma, *Corónica*, I, 39-53; véase también Nathan N. Wachtel, "Pensée sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala el l'Inca Garcilaso de la Vega", *Annales, Economies, Sociétés, Civilizations*, 26 (1971), pp. 793-840.

[7] Guaman Poma, *Corónica*, I, 63, 70-72, 89-97.

[8] *Ibid.*, I, 160-195; III, 1152-1161; cita en II, 804.

[9] *Ibid.*, II, 342-344, 347, 380; III, 997; también Adorno, *Guaman Poma*, pp. 4-35.

[10] *Ibid.*, I, 349, 375-376, 382, 399, 521.

[11] *Ibid.*, I, 35, 72, 342; III, 914-915, 1158.

[12] *Ibid.*, II, 413-414, 420.

[13] *Ibid.*, III, 885, 890.

[14] *Ibid.*, II, 419, 424.

[15] *Ibid.*, II, 458-478, 642-651.

[16] *Ibid.*, II, 461, 467, 535-539, 545, 574, 824; para sus acusaciones contra Morrúa véase II, 615; III, 848.

[17] *Ibid.*, II, 490, 511, 711, 724, 734, 803-809, 890-891, 911.

[18] *Ibid.*, I, 75; II, 655-656; III, 850.

[19] *Ibid.*, I, 290; II, 508, 567, 599-613; para los franciscanos véase II, 596.

[20] Sobre *Taki onquoy*, véase Stern, *Peru's Indian Peoples*, pp. 51-70; Guaman Poma, *Corónica*, I, 209, 253; II, 638; sobre Cristo, II, 533; sobre el propio Guaman Poma, III, 845-846.

[21] *Ibid.*, II, 421, 620; III, 858; II, 511.

[22] *Ibid.*, II, 420-421, 620, 763; Abraham Padilla Bendezú, *Huaman Poma, el indio cronista dibujante* (México, 1979), pp. 30-67.

[23] Guaman Poma, *Corónica*, III, 896, 898-911; II, 692-744, 767.

[24] Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, ed. José María Arguedas (Lima, 1966), pp. 117-123.

[25] Eugene R. Craine y Reginold C. Reindrop (ed.), *The Codex Pérez and the Book of Chilam Balam of Maní* (Norman, Oklahoma, 1979), pp. 88-90, 143, 182-185.

[26] Ralph L. Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel* (Norman, Oklahoma, 1967) p. 79; Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, The Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin, Texas, 1981), pp. 22-24. [Hay edición en español de FCE.]

[27] Roys, *Chilam Balam*, pp. 107-109, 157.

[28] Guaman Poma, *Corónica*, I, 338; III, 896, 1008.

[29] Adorno, *Guaman Poma*, pp. 13-32, 57-62; Guaman Poma, *Corónica*, III, 848, 997-998.

[30] Guaman Poma, *Corónica*, II, 661-662.

[31] Porras Barrenechea, *Huaman Poma*, p. 69.

VIII. TRIUNFOS DE LOS JESUITAS

[1] Joseph de Acosta, *Obras*, ed. Francisco Mateos, BAE 73 (Madrid, 1954), pp. 255-257.

[2] André Ravier, *Ignatius of Loyola and the Founding of the Society of Jesus* (San Francisco, 1973), *passim;* Jean Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of the Counter-Reformation* (Londres, 1977), pp. 34, 61-63; y H. Outram Evennett, *The Spirit of the Counter Reformation*, presentado con posdata de John Bossy (Cambridge, 1968, reimpresión Notre Dame, 1970), pp. 74-83.

[3] Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopum Salute. Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos etíopes*, ed. Angel Valtierra (3ª ed., Bogotá, 1956), pp. 105-110.

[4] *Ibid.*, pp. 379-438.

[5] *Ibid.*, pp. 105-106, 194-208, 346.

[6] *Ibid.*, pp. 14, 26-27, 57-64.

[7] *Ibid.*, pp. 97-103.

[8] Angel Valtierra, *Peter Claver, Saint of the Slaves* (Londres, 1960), *passim*.

[9] Sandoval, *De instauranda*, pp. 479-495, 532-563.

[10] *Ibid.*, pp. 280-302, 316-321, 502-507, 532-563.

[11] *Ibid.*, pp. 498-520 sobre san Ignacio; pp. 35-37, 152-163 sobre santo Tomás; p. 586 sobre los jesuitas como comerciantes.

[12] Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las providencias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (2ª ed., Bilbao, 1892), pp. 123-144.

[13] *Ibid.*, pp. 142, 193-199, 226, 274.

[14] *Ibid.*, pp. 95-109.

[15] *Ibid.*, pp. 35-42, 191.

[16] *Ibid.*, pp. 144-166, 297-298.

[17] Adalberto López, *The Revolt of the Comuneros, 1721-1735* (Cambridge, Mass., 1976), pp. 34-46.

[18] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fe entre gentes de las más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de Nueva España* (Madrid, 1645), pp. 409-411, 418-419, 751-752.

[19] *Ibid.*, pp. 283-285, 411-413, 426-432.

[20] *Ibid.*, pp. 58-70; la definición de la conquista espiritual aparece en el prólogo sin paginación.

[21] *Ibid.*, pp. 731-742.

[22] *Ibid.*, pp. 452-465.

[23] Herman W. Konrad, *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucía 1576-1767* (Stanford, 1980), p. 71. [Hay edición en español de FCE.]

[24] Antonio Astraín, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols. (Madrid, 1902-1925), V, 321-325.

[25] Konrad, A *Jesuit Hacienda*, pp. 70-74, 82, 98.

[26] Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en él la Compañía de Jesús* (Roma, 1646), pp. 3, 83-95, 435.

[27] *Ibid.*, pp. 268-290, 313-316.

[28] *Ibid.*, pp. 338-345.

[29] *Ibid.*, pp. 345-362.

[30] W. H. Longridge, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola* (Londres, 1919), pp. 100-108; véase también Evennett, *The Counter-Reformation*, pp. 43-66.

[31] Longridge, *The Spiritual Exercises*, pp. 198-199.

[32] Hughes Didier, *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg* (Madrid, 1976), pp. 124-125, 164-167.

[33] Evennett, *The Counter-Reformation*, pp. 97-102, 135-137.

IX. HISTORIA y MITO IMPERIALES

[1] William Robertson, *The Complete Works*, 8 vols. (Oxford, 1825), VI, 409, 431.

[2] Acosta, *Obras*, véase introducción por Francisco Mateos y pp. 370-372.

[3] *Ibid.*, pp. 353-360.

[4] Joseph de Acosta, *Historia natural* y *moral de las Indias*, ed. Edmundo O'Gorman (México, FCE, 1962), pp. 13, 71, 89.

[5] *Ibid.*, pp. 42-46, 59-62.

[6] *Ibid.*, pp. 46, 63-64.

[7] Joseph de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, ed. Francisco Mateas (Madrid, 1952), pp. 45-48; Acosta, *Historia* pp. 293-305; véase también Pagden, *The Fall of Natural Man*, pp. 146-200; John Howland Rowe, "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", *The Kroeber Anthropological Society Papers*, 30 (1964), pp. 1-20; Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Filadelfia, 1964), pp. 313-317.

[8] Acosta, *Historia*, pp. 285-288; Acosta, *Obras*, pp. 331-344.

[9] Acosta, *De procuranda*, pp. 47-48, 191-199.

[10] *Ibid.*, pp. 155-165, 186-187.

[11] *Ibid.*, pp. 155-161, 191-196.

[12] *Ibid.*, pp. 160, 187-188, 223-224.

[13] *Ibid.*, pp. 218-220, 185-186.

[14] *Idem.*

[15] *Ibid.*, pp. 58-59, 86-89, 91-92.

[16] *Ibid.*, pp. 15, 293-295, 403-405, 410.

[17] *Ibid.*, pp. 58, 131, 332-338, 539-564, 582-583; sobre los mestizos, véanse pp. 359-360, 583.

[18] *Ibid.*, pp. 237-246, 254, 281-291.

[19] Acosta, *Historia*, pp. 216-280.

[20] *Ibid.*, pp. 216-220, 235, 325-329.

[21] *Ibid.*, pp. 293, 297-300, 281-282, 349.

[22] *Ibid.*, pp. 371-377.

[23] *Ibid.*, pp. 148-166; 142-143.

[24] Acosta, *De procuranda*, pp. 427-439; Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas* (Madrid, 1976), pp. 353-367; Duviols, *Destrucción de las religiones andinas*, pp. 41-42, 363-364.

[25] Malteo Rica, *China in the Sixteenth Century. The Journals of Matteo Ricci*, trad. Louis J. Gallagher (Nueva York, 1953) pp. 93-94.

[26] Gregorio Carda, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, ed. Andrés González de Barcia (Madrid, 1719; facsímil, México, 1980). Sobre Beroso, véase Don Cameron Allen, *The Legend of Noah*, Urbana, Illinois, 19(9), pp. 114-121; T. D. Kendrick, *British Antiquity* (Londres, 1950), pp. 71-72.

[27] García, *Origen*, pp. 7-15, 34, 68-71.

[28] *Ibid.*, pp. 81-82, 85-87, 100-102, 110-112; véase p. 121 para México como *Mesi*.

[29] *Ibid.*, pp. 44-49, 130-141.

[30] *Ibid.*, pp. 141-160, 165-171, 183-186, 203, 242-243.

[31] *Ibid.*, pp. 75, 102-103.

[32] Juan de la Puente, *Tomo primero de la conveniencia de las dos monarquías católicas, la de la Iglesia romana y la del Imperio español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los reyes del mundo* (Madrid, 1612), pp. 9-11, 201-203, 245-248.

[33] *Ibid.*, pp. 248, 263.

[34] Antonio de León Pinelo, *Epítome de la biblioteca oriental i occidental, naútica i geográfica* Madrid, 1629, ed. facsímil, con estudio preliminar de Agustín Millares Carlo (Washington, 1958); Antonio de León Pinelo, *El paraíso en el Nuevo Mundo*, ed. Raúl Porras Barrenechea, 2 vols. (Lima, 1943) I, 114-124, 139-151; II, 431.

[35] León Pinelo, *Paraíso*, I, v-vii; León Pinelo, *Epítome*, p. 4.

[36] *Ibid.*, I, 165-186, 195-196.

[37] *Ibid.*, II, 3-5, 27-32, 525-527.

[38] *Ibid.*, I, 230-259, 271-278, 286, 272.

[39] *Ibid.*, II, 143, 162, 317-329, 368-370; I, 328.

[40] Antonio de León Pinelo, *El Gran Canciller de Indias*, ed. Guillermo Lohmann Villena (Sevilla, 1953), pp. 41-43.

[41] M. Girolamo Benzoni, *La historia del Mundo Nuevo*, ed. Marisi Vennini (Caracas, 1967), pp. 24-25, 57, 64-69, 72-75, 90-95, 156-164.

[42] Acerca del nombramiento de Velasco, véase Rómulo D. Carbia, La *crónica oficial de las Indias Occidentales* (Buenos Aires, 1940), pp. 100-104; véase también V. Afanasiev, "The Literary heritage of Bartolomé de las Casas", en Friede y Keene, *Las Casas in History*, pp. 539-580.

[43] Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*, 4 vols. (Madrid, 1601-1615); sobre Herrera, véase Manuel Ballesteros Gaibros, "Antonio de Herrera 1549-1625", en Wauchope (ed.) *Handbook of Middle American Indians*, XIII, 240-255. Hay una moderna edición de Herrera, con un valioso prólogo de Antonio Ballesteros y Beretta, 17 vols. (Madrid, 1934-1957).

[44] Herrera, *Historia*, I, prólogo sin paginación; José Toribio Medina (ed.), *El descubrimiento del Océano Pacífico*, 3 vols. (Santiago de Chile, 1913), II, 516-547, 571-574.

[45] Herrera, *Historia*, I, 80-88.

[46] *Ibid.*, II, 41, 112; III, 58-62; Medina, *Descubrimiento*, II, 518, 532.

[47] Herrera, *Historia*, I, 52.

[48] Carlos Bosch García, "La conquista de la Nueva España en las *Décadas* de Antonio de Herrera y Tordesillas", en Hugo Díaz Thomé *et al.*, *Estudios de historiografía de la Nueva España* (México, 1945), pp. 143-202: Antonio Ballesteros y Baretta Herrera (ed.), *Historia* (Madrid, 1934), I, lxxi.

[49] Herrera, *Historia*, III, *Década V*, lib. III, cap. IV.

[50] *Ibid.*, I, 10-11; II, 32, 208, 241; IV, 236, 276-277.

[51] Giovanni Botero, *The Reason of State*, ed. D. P. Waley (New Haven, Conn., 1956), pp. 63-69.

[52] Antonio de Solís y Rivadeneyra, *Historia de la conquista de Méjico* (París, 1838), pp. 4-5, 108-109; véase también Luis A. Arocena, *Antonio de Solís. Cronista indiano* (Buenos Aires, 1963), *passim*.

[53] Solís, *Historia*, pp. 55, 75, 174-178, 294.

[54] *Ibid.*, pp. 53-55, 150-151, 196-220, 195, 307.

[55] *Ibid.*, pp. 189, 249-251.

[56] *Ibid.*, pp. 136, 211.

X. LA MONARQUÍA CATÓLICA

[1] Juan de Solórzano Pereira, *Obras pósthumas* (Zaragoza, 1676), pp. 365, 373, 383, 387.

[2] *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, ed. Juan Manzano Manzano, edición facsimilar de 1681,4 vols.

(Madrid, 1973), introducción; véase también Antonio de León Pinelo, *Discurso sobre la importancia, forma y disposición de la recopilación de leyes de las Indias Occidentales,* ed. Aniceto Almeyda (Santiago de Chile, 1956), pp. 72-74, 100-102.

[3] *Recopilación,* I, f. 1; Angus MacKay, *Spain in the Middle Ages,* pp. 133, 137, 154; Solórzano, *Obras písthumas,* p. 253.

[4] *Recopilación.* II, f. 1.

[5] Antonio de León Pinelo, *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios i casos* (Madrid, 1630), pp. 51, 68, 72, 98.

[6] *Ibid.,* pp. 95-96, 101-111.

[7] Juan de Solórzano y Pereira, *Política indiana,* ed. Miguel Ángel Ochoa Brun, BAE 252-256, 5 vols. (Madrid, 1972), I, xxxii-xxxix.

[8] *Ibid.,* 81-88, 97-105, 113-114.

[9] *Ibid.,* I, 92-95, 119-132, 58-81.

[10] *Ibid.,* I, 137-160, 156, 176-184, 207, 233-234.

[11] *Ibid.,* I, 263-310, cita p. 285; invocación de Daniel, p. 283-284, 166.

[12] *Ibid.,* I, 316-321, 372-376, 384-390, 398, 418-422.

[13] *Ibid.,* II, 283-284, 8-22, 317, 307.

[14] *Ibid.,* II, 391-407.

[15] *Ibid.,* IV, 25-31, 40-47, 67, 71, 138-141; sobre los virreyes, véase pp. 199-216, 223.

[16] *Ibid.,* III, 6, 359-364; para el *Patronato,* pp. 18-23, 33, sobre los obispos, p. 43, 120, 165; IV, 7.

[17] *Ibid.,* III, 221-227, 244-249, 255-267.

[18] *Ibid.,* III, 318-324.

[19] *Ibid.,* III, 295-307, 413-423.

[20] *Ibid.,* I, 443-445; IV, 70-71, 248-251.

[21] Didier, *Nieremberg,* pp. 398-401.

[22] Juan Caramuel Lobkowitz, *Architectura civil recta y obliqua* (Vegeren, 1678), pp. 19-26, 49-52; Eusebius of Caesarea, *The Church History and other writings* (Nueva York, 1890), pp. 586-587.

XI. UN PRELADO TRIDENTINO

[1] Juan de Palafox y Mendoza, *Tratados mejicanos,* ed. Francisco Sánchez-Castañer, BAE 117-118, 2 vols. (Madrid, 1968), introducción.

[2] J. I. Israel, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670* (Oxford, 1975), pp. 199-246; J. H. Elliott, *The Count-Duke of Olivares* (New Haven, Conn., 1986), pp. 489-490, 518, 553-585.

[3] Palafox, *Tratados,* II, 14-32.

[4] Juan Diez de la Calle, *Memorial informatorio al Rey Nuestro Señor* (Madrid, 1645), p. 12.

[5] AGI, México 2710, Palafox a la Corona, 25 de enero de 1645; Palafox, *Tratados,* I, 146-147; Israel, *Race, Class and Politics,* p. 206.

[6] Palafox, *Tratados,* I, 129; Israel, *Race, Class and Politics,* p. 216.

[7] Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España,* ed. Ernest J. Burros y Félix Zubillaga, 4 vols. (Roma, 1956-1960), III, 423. Sobre Salinas, véase Baltazar de Medina, *Chrónial de la santa provincia de San Diego de México de religiosos descalzos de N. S. P. S. Francisco en la Nueva España* (México, 1682), pp. 41, 160, 212-213; Palafox, *Tratados,* II, 43.

[8] Palafox, *Tratados,* I, 79-81, 94, 102-100; II, 91-117.

[9] Silvio Zavala y María Castelo (eds.) *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España,* 8 vols. (México, 1939-1945), VII, x-xi, 457-460, 487-488; véase también AGI, México 2709, donde Palafox sugirió dar a los conventos mendicantes de 40 a 50 “indios adscriptidos” para servir como carpinteros, albañiles y cocineros.

[10] Palafox, *Tratados,* II, 165-172; véase también Juan de Palafox y Mendoza, *Obras,*13 vols. (Madrid, 1762), XI, 194-202.

[11] Palafox, *Tratados,* I, 195-208.

[12] *Ibid.,* I, 21, 33-34.; Palafox, *Obras,* X, 26-27; XII, 5-12.

[13] Palafox, *Tratados,* I, 19-26; Alegre, *Historia*, III, 416.

[14] Palafox, *Tratados,* I, 22-25.

[15] D. A. Brading, “Tridentine Catholidsm and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico”, *JLS* 15 (1983), pp. 1-22.

[16] Palafox, *Tratados,* I, 72-77, 98-99, 114.

[17] Palafox, *Obras,* XIII, 354, 387; I, 57; Cenare Carda y Carlos Pereyra (eds.) *Documentos iniditos o muy raros para la historia de Mexico. VIII. Don Juan de Pallafox y Mendoza,* 2ª ed. BP 58 (México, 1974), pp. 524-527, 593-595; Serge Gruzinski, *Man-gods in the Mexican Higlands* (Stanford, 1989), pp. 97-98.

[18] Palafox, *Obras,* I, 15-45, 132; XIII, 157, 624.

[19] *Ibid.,* I, 194-196, 205, 220-230.

[20] Palafox, *Tratados,* II, 169; *Obras,* I, 132-181, 229.

[21] Palafox, *Obras,* II (I), 10-17; II (II), 569-570; III (II), 9-11; IV, 138-140.

[22] *Ibid.,* II (II), 23, 227, 282-283, 292-299.

[23] *Ibid.,* X, 8; V, 314-315.

[24] *Ibid.,* V, 324; IX, 187, 409, 586-595; I, 356, 541-545, 650-655.

[25] *Ibid.,* V, 297; X, 7-8; I, 361.

[26] *Ibid.,* III (I), 7-8; III (II), 404; X, 23-26. Sobre Borromeo, véase A. D. Wright, *The Counter-Reformation: Catholic Europe and the Non-Christian World* (Londres, 1982), pp. 52-54, 189-191.

[27] Palafox, *Obras,* XI, 30-32; Astraín, *Historia de la Compañía de Jesús,* V, 321-325.

[28] Palafox, *Tratados,* I, 125-158.

[29] Alegre, *Historia,* III, 423; Israel, *Race, Class and Politics,* pp. 103-106; Palafox, *Carta al sumo pontífice Inocente X* (3ª ed., Madrid, 1767) p. 159. Nótese que Palafox afirmó que un provincial había expulsado a 38 sacerdotes y hermanos, de unos 300 miembros de la provincia de México.

[30] Palafox, *Obras,* XII, 23-47.

[31] *Ibid.,* XII, 195-201 para Salinas; XI, 197 para la cita; también *Tratados,* II, 36-89.

[32] Palafox, *Tratados,* I, 45; la *Defensa canónica* aparece en *Obras,* XII, donde la resistencia de Rada aparece en pp. 390-392; sobre la carrera de Palafox en Osma, véase *Obras,* XIII, 140-151, 283-286.

[33] Palafox, *Obras,* XI, 185-197, 212-214, 302-314; *Carta a Inocente X,* pp. 137-139, 144-149, 163-178.

[34] Juan de Palafox y Mendoza, *Diario del viaje a Alemania,* ed. Cristina de Arteaga (Madrid, 1935), pp. 90-94; Palafox, *Obras,* X, 56-68; IV, 516-528; V, 333; IX, 187, 382-386.

[35] Palafox, *Obras,* X, 76-85; *Viaje a Alemania,* pp. 37, 42, 56-58.

[36] *Ibid.,* X, 37-49.

[37] *Ibid.,* V, 322; X, 275, 373, 411.

[38] *Ibid.,* III (II), 510, 512-513.

[39] Pedro Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España* (1766-1767), ed. Jorge Cejudo y Teófanes Egido (Madrid, 1977), pp. 74, 107-111, 125, 167.

[40] Evennett, *The Counter-Reformation,* pp. 139-141; Henri Bremond, *A Literary History of Religious Thought in France,* 3 vols. (Londres, 1928-1936), III, 14-17, 134-147, 174-175, 440-441.

SEGUNDA PARTE

XII. UN HUMANISTA INCA

[1] Sobre Garcilaso, véase José Durand, *El Inca Garcilaso, clásicode América* (México, 1976); Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas* (Madrid, 1971); J. G. Varner, *El Inca. The Life and Times of Garcilaso de la Vega 1539-1616* (Austin, Texas, 1968); Enrique Pupo-Walker, *Historia, creación* y *profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega* (Madrid, 1982).

[2] Para estas declaraciones autobiográficas, véase Eugenio Ascensio, “Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso”, *Nueva Revista de Filología Hispánica,* VII (1953), pp. 58l-593; Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú,* ed. Angel Rosenblat, 3 vols. (Buenos Aires, 1944), 11, 216; Inca Garcilaso de la Vega, *Obras completas,* ed. Carmelo Sáenz de Santa María, BAE 122-125, 4 vols. (Madrid, 1960), I, 5-8, 231-238; Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca* (México, 1956), pp. 5-10.

[3] Garcilaso, *Obras,* I, 5-81; *La Florida,* p. 112.

[4] Garcilaso, *La Florida,* pp. 368-370, 429; Oviedo, *Historia,* 11, 156-179.

[5] Miró Quesada, *Garcilaso,* pp. 150-155; Pupo-Walker, *Historia, creación y profecía,* p. 52-53.

[6] Garcilaso, *La Florida,* pp. 18-20, 109, 137-138, 151,214,261,271,342.

[7] *Ibid.*, pp. 84, 94, 112, 442-443; P. Cornelius Tacitus, On *Britain and Germany* (Penguin Classics, Londres, 1948), p. 80.

[8] Cochrane, *Historians and Historiography,* pp. 18-20, 304.

[9] lean Bodin, *Method for the Easy Comprensión of History* (Nueva York, 1945), pp. 15, 297-298.

[10] Para *Los diálogos de amor,* véase Garcilaso, *Obras,* I, 1, 30, 56, 73, 102, 193, 200-204; véase también D. P. Walker, *The Ancient Theology* (Londres, 1972), pp. 102-103, 200-203; William D. Ilgen, "La configuración mítica de la historia en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega", en A. P. Debicki y E. Pupo-Walker (comps.) *Estudios de literatura hispanoamericana en honor a José J. Arrom* (Chapel Hill, Carolina del Norte, 1974), pp. 37-46.

[11] Garcilaso, *Obras,* I, 67-69.

[12] Jerónimo Román y Zamora, *Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista,* 2 vols. (Madrid, 1897). Para Las Casas, véase I, 46, 93, 187; para los Incas, véase I, 160, 270-272; II, 42-43, 72.

[13] Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas,* ed. Ángel Rosenblat, 2 vols. (Buenos Aires, 1943), I, pp. 20, 88, 124, 233; *La Florida,* p. 112; Duviols, *Destrucción de las religiones andinas,* pp. 41-42.

[14] Garcilaso, *Comentarios,* I, 29-39; II, 126.

[15] *Ibid.*, I, 39-67.

[16] *Ibid.*, I, 66-67, 78-83, 103, 136.

[17] *Ibid.*, I, 226-244; II, 102-110.

[18] *Ibid.*, I, 66, 79, 244; II, 27-34.

[19] Véase José de la Riva Agüero, *Obras completas,* 11 vols. (Lima, 1962-1975), IV, 51-57.

[20] Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo,* ed. Francisco Mateos, BAE 91-92, 2 vols. (Madrid, 1956), II, 133-135, 172-174, 147-148.

[21] José Durand, "Perú y Ophir en Garcilaso Inca, el jesuita Pineda y Gregorio García", *Histórica*, 3 (1979), pp. 33-54; Garcilaso, *Obras* I, 234-235; *Comentarios,* I, 245.

[22] Román y Zamora, *Repúblicas,* II, 221-223; Garcilaso, *Historia del Perú,* I, 7, 20-21, 234, 261-267.

[23] Garcilaso, *Historia del Perú,* I, 59-75.

[24] *Ibid.*, I, 302-309; II, 14-16, 215-216.

[25] *Ibid.*, II, 133-136.

[26] *Ibid.*, III, 12, 43-251.

[27] *Ibid.*, III, 124, 301.

[28] Acosta, *Historia natural y moral*, pp. 360-361, 371-374; Garcilaso, *Historia del Perú*, I, 177-179.

[29] Miró Quesada, *Garcilaso,* p. 215; Bodin, *Method for History,* pp. 15, 297-298.

[30] Garcilaso, *Historia del Perú,* I, 113; III, 218-232.

[31] James Joyce, *A Portriat of the Artist as a Young Man* (Travellers Ubrary, Londres, 1930), p. 281.

[32] John Rowe, "El movimiento nacional inca del siglo XVIII", en Alberto Flores Galindo, *Túpac Amaru II. 1780* (Lima, 1976), pp. 25-32.

XIII. LAS DOS CIUDADES

[1] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas,* ed. Edmundo O'Gorman, 2 vols. (México, 1975) I, 204, 526; Charles E. Dibble (ed.); *Códice Xolotl,* 2 vols. (México, 1980), *passim.*

[2] Ixtlilxóchitl, *Obras,* I, 418-425; II, 7-9, 35.

[3] *Ibid.,* I, 385, 405, 447, 439; II, 61-137.

[4] *Ibid.,* I, 418-428, 492-517.

[5] Juan de Torquemada, *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana,* ed. Miguel León-Portilla *et al.,* 7 vols. (México, 1975-1983). El volumen 7 consiste en el análisis y estudio de los editores.

[6] Herrera, *Historia,* Década VI, lib. III, cap. XIX.

[7] Torquemada, *Monarquía,* I, xxvi-xxxi, 361; García Icazbalceta, *Bibliografía,* pp. 477-478; Miguel León-Portilla, "Biografía de fray Juan de Torquemada", en *Monarquía,* VII, 13-48.

[8] Ixtlilxóchitl, *Obras,* II, 137; Torquemada, *Monarquía,* VII, 93-267 presenta un detallado análisis de las fuentes de cada capítulo.

[9] Torquemada, *Monarquía,* I, 34-45.

[10] *Ibid.,* I, 46; IV, 353-355, 361-367; V, 355.

[11] *Ibid.,* I, 55-94; para el fragmento de Las Casas, véase I, 69-74; sobre religión, III, 174.

[12] *Ibid.,* I, 69-74.

[13] *Ibid.,* I, 350-352; III, 81-87.

[14] *Ibid.,* I, 114, 132-135, 236-237, 397; III, 174-175.

[15] *Ibid.,* II, 235, 284.

[16] *Ibid.,* I, 164-168, 230-240, 291-299.

[17] *Ibid.,* III, 23-28, 160-165; IV, 98-109, 261.

[18] *Ibid.,* I, 283-284, 314-315, 396-397; III, 216-229.

[19] *Ibid.,* I, 120, 298; III, 28, 52-53, 119, 127-128, 174-175; para la cita IV, 261.

[20] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme,* ed. Ángel M. Garibay K., BP 36-37, 2 vols. (México, 1967), I, xxix, 9-15, 186-187; II, 14-18, 28, 101, 205, 343-368.

[21] *Ibid.,* II, 22, 514-515, 548-549, 574-575.

[22] Torquemada, *Monarquía* II, 59-63, 137-139, 154, 203-205; VII, 80, 175.

[23] *Ibid.,* II, 212-216.

[24] *Ibid.,* II, 318-326.

[25] *Ibid.,* II, 9-10, 39, 326-330.

[26] *Ibid.,* V, 314, 339-340, 344, 355.

[27] García Icazbalceta, *Códice Mendieta,* II, 171-175.

[28] Torquemada, *Monarquía,* II, 414-416, 519, 467-472.

[29] *Ibid.,* V, 10-15, 74-75.

[30] *Ibid.,* VI, lib. 20, cap. XLVI.

[31] *Ibid.,* VI, lib. 20, cap. LXXIII.

[32] García Icazbalceta, *Códice Mendieta,* II, 130-162; Torquemada, *Monarquía,* II, 410-414.

[33] Torquemada, *Monarquía,* II, 374, 381-382, 390-402.

[34] *Ibid.,* II, 403-416; cita en p. 414.

[35] Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias,* ed. Federico Gómez de Orozco (México, 1949), pp. 99-100, 169.

[36] Torquemada, *Monarquía,* I, 408-415, 418-421; *Instrucciones que dejaron los virreyes de México,* p. 245.

XIV. LOS PATRIOTAS CRIOLLOS

[1] Silvio A. Zavala, *La encomienda indiana,* BP 53 (2ª ed., México, 1973), pp. 610-613.

[2] Gonzalo Gómez de Cervantes, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI,* ed. Alberto María Carreño (México, 1944), pp. 77-82, 132.

[3] *Ibid.,* pp. 91-94, 101, 117-118, 122-126, 132, 184-185.

[4] *Ibid.,* pp. 99-110, 124, 137-138.

[5] Baltazar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España,* ed. José María de Agreda y Sánchez (México, 1902, reimp. 1970), pp. 17-21, 234, 258.

[6] *Ibid.,* pp. 113-114.

[7] Calancha, *Crónica,* I, 164.

[8] Carranza, *Sumaria relación,* pp. 8-10, 47-86; véase Ernesto de la Torre Villar, "Baltazar Dorantes de Carranza y la *Sumaria relación*", en Díaz-Thomé, *Estudios de historiografía,* pp. 203-262.

[9] Carranza, *op. cit.,* pp. 17-25, 42, 96-99, 113-118.

[10] Torquemada, *Monarquía,* VI, lib. 20, cap. LXXIII; García Icazbalceta, *Cartas de religiosos,* p. 28; Cuevas, *Documentos,* p. 299; Sahagún, *Historia,* III, 160.

[11] Francisco Morales, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century México* (Washington, 1973), pp. 56-59, 66-68.

[12] De la Puente, *Conveniencia de las dos monarquías,* p. 363; Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México* (México, 1618), pp. 113-114; Enrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia natural de Nueva España,* ed. Francisco de la Maza (México, 1948), pp. 176-178; Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias,* facsímil de la edición mexicana de 1591 (Madrid, 1945), ff. 176-182.

[13] Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España* (México, 1624), pp. 21-22.

[14] *Instrucciones que dejaron los virreyes,* pp. 249, 254-255.

[15] Genaro García (ed.), *Documentos inéditos,* 2ª ed. BP 60 (México, 1975), p. 312; Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana,* ed. Luis Adolfo Domínguez (México, 1971), pp. 94-99, 116-119.

[16] Gaspar Pérez de Villagra, *Historia de la Nueva México* (Alcalá, 1610), pp. 40-56, 271.

[17] Juan Rodríguez Freyle, *El Carnero,* ed. Darío Achury Valenzuela, BA 66 (Caracas, 1979), pp. 17, 23, 36, 314-318; sobre los criollos, pp. 367-370, 411-424.

[18] *Ibid.*, pp. 258, 289-291, 328-329; 291, 304, 390.

[19] Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, "Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile", en Diego Barrós Arana (ed.) *Colección de historiadores de Chile,* vol. III (Santiago de Chile, 1863), pp. 2, 214, 423; véase también Sergio Correa Bello, *El cautiverio feliz en la vida política chilena del siglo XVII* (Santiago de Chile, 1965), *passim*.

[20] Núñez de Pineda, *Cautiverio feliz,* pp. 83, 158-159, 251, 289.

[21] *Ibid.*, pp. 67, 98-99, 104, 122-124, 172-180, 195, 362-363.

[22] *Ibid.*, pp. 6-7, 162, 171, 252-264, 307.

[23] *Ibid.*, pp. 70, 128-130, 264-267.

[24] *Ibid.*, pp. 15, 118, 230-236, 410, 421-426.

[25] *Ibid.*, pp. 117, 163, 216, 332; 389, 518; sobre san Agustín, p. 239.

[26] Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida: discurso historial, natural, material, militar y político del reino de Goathemala,* ed. Carmelo Sáenz de Santa Maria, BAE 230, 251, 259, 3 vols. (Madrid, 1969-1972), I, 190-194; II, 197, 249-252; III, 314. Véase también Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo* (Guatemala, 1971), pp. 38-61.

[27] Fuentes, *Recordación,* I, lxiv, 117, 133-139, 199, 162.

[28] *Ibid.*, I, 230, 255, 357-359; II, 71-75, 150-155, 283-284; III, 92-94.

[29] *Ibid.*, I, 321; III, 13, 290-298, 310-311.

[30] *Ibid.*, I, 226, 316, 356; III, 11, 28.

[31] *Ibid.*, III, 99, 103-104, 138-146, 277-280.

[32] *Ibid.*, I, 159, 166-173; II, 8, 179-193.

[33] *Ibid.*, I, 197; II, 164-165, 278-279; III, 71-75, 87, 201-204.

[34] José de Oviedo y Baños, *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela* (Caracas, 1967), pp. 6-7, 24-39; sobre Aguirre, véanse pp. 271, 328-335.

[35] *Ibid.*, pp. 422-448.

[36] José Martín Félix de Arrate, *Llave del Nuevo Mundo,* ed. Julio J. Le Reverend Brusone (México, 1949), pp. 63-64, 90-91, 139-141, 148-151, 168-169, 194-196.

[37] *Ibid.*, pp. 18-21, 39-40.

[38] *Ibid.*, pp. 93-95, 141-144, 231-251.

XV. LOS ANALES DE OFIR

[1] García, *Orígen de los indios*, pp. 15-17; Fernando de Montesinos, *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú*, ed. Horacio Urteaga (Lima, 1930), pp. 3-5.

[2] Buenaventura de Salinas y Córdova, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú*, ed. Luis E. Valcárcel y Warren L. Cook (Lima, 1957), pp. xlvi-lvi. Al parecer, hay varias versiones impresas del *Memorial del P. fray Buenaventura de Salinas;* yo consulté el ejemplar de la British Library que fue impreso después de enero de 1651.

[3] *Ibid.*, pp. 249-280, 284, 297-303, 321.

[4] *Ibid.*, pp. 274-278.

[5] *Ibid.*, pp. 86-89, 162, 246, 275-277.

[6] *Ibid.*, pp. 89-91, 106-114, 248-255, 330.

[7] *Ibid.*, pp. 260-268.

[8] *Ibid.*, pp. 284-285, 294-310.

[9] *Ibid.*, pp. 12, 13-20.

[10] *Ibid.*, pp. 38, 48-50, 76-82.

[11] *Ibid.*, pp. 191-246, número de misas en p. 244.

[12] *Ibid.*, pp. 228, 217.

[13] *Ibid.*, pp. 162-82, 230-243, 176-178, 188-189.

[14] *Ibid.*, p. 198.

[15] Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada, del orden de Agustín en el Perú*, 6 vols., paginación continua (Urna, 1974-1981) I, 26-36; León Pinelo, *Paraíso*, II, 436.

[16] Calancha, *Crónica*, I, 88-107.

[17] *Ibid.*, I, 108, 205-222.

[18] Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario de N. Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco* (Urna, 1621), pp. 14-16, 27-28, 111.

[19] Calancha, *Crónica*, II, 701-769; Ramos Gavilán, *Historia*, pp. 30-53; 164, 233, 256; Didier, *Nieremberg*, p. 216.

[20] Calancha, *Crónica*, I, 238-423, 253-255, 263, 284-298; sobre Las Casas, p. 183.

[21] *Ibid.*, III, 976; IV, 1586.

[22] *Ibid.*, III, 798-811; 906; I, 253-254; IV, 1428-1430.

[23] *Ibid.*, I, 22, 292-293, 302; II, 436-445; IV, 1579-1586; V, 1771-1773.

[24] *Ibid.*, II, 564-569; III, 984.

[25] *Ibid.*, V, 1675-1691.

[26] *Ibid.*, II, 546-549.

[27] *Ibid.*, I, 153-157.

[28] *Ibid.*, I, 157, 164.

[29] Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres, *Crónicas agustinianas del Perú,* ed. Manuel Merino, 2 vols. (Madrid, 1972), II, 547-559, 773-774.

[30] Calancha, *Crónica,* II, 581-583; III, 1138-1140; IV, 1428-1435; V, 1692-1701.

[31] *Ibid.*, pp. II, 573-574; IV, 1238-1265.

[32] *Ibid.*, II, 623-625; 642-644.

[33] *Ibid.*, pp. V, 1955; Ramos Gavilán, *Historia,* pp. 101, 184-207, 235-238, 365-374; sobre la comparación con Israel, p. 333; cita, p. 382.

[34] Diego de Córdova Salinas, *Corónica de la religiosísima provincia de los doze apóstoles del Perú de la orden de N. S. P. San Francisco,* ed. Lino G. Canedo (México, 1957), pp. 515-561 para Mogrovejo; pp. 542-566 para Solano.

[35] Pierre Delooz, "Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church", en Stephen Wilson (comp.), *Saints and their Cults* (Cambridge, 1983), pp. 189-216; véase también Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Londres, 1982), pp. 103-166, 222-250.

[36] Córdova Salinas, *Corónica,* p. 539.

[37] Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias .Historia de la provincia de San Juan Baptista del Perú de la orden de Predicadores,* 3 vols. (Roma, 1681-1682). La afirmación de Montalvo acerca de Las Casas se encuentra en la introducción sin paginación, vol. I y II, 172; pero véase I, 27-33, 248-249; Córdova Salinas, *Corónica,* p. 33.

[38] Meléndez, *Tesoros,* I, 349-357.

[39] Córdova Salinas, *Corónica,* pp. 79, 482; Meléndez, *Tesoros,* I, introducción sin paginación, 199-217.

[40] Meléndez, *Tesoros,* III, 201-338; véase también Rubén Vargas Ugarte, *Vida de San Martín de Porres* (Buenos Aires, 1963), pp. 149, 162-163, 461, 478-483.

[41] Meléndez, *Tesoros,* II, 171-490; Rubén Vargas Ugarte, *Vida de Santa Rosa de Lima* (Buenos Aires, 1961), *passim.*

[42] Luis Antonio de Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona de Perú* (Madrid, 1711), pp. 287, 442.

[43] Juan de Espinosa Medrano, *Apologético en favor de D. Luis de Góngora* (Lima, 1662); véase prólogo sin paginación, pp. 3-9, 15, 25. Para la escena en la catedral, véase Diego de Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco,* ed. Félix Denegri Luna, 2 vols. (Lima, 1980) II, 148-149.

[44] Cobo, *Obras,* II, 280.

[45] José de Mesa y Teresa Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña,*2 vols. (Urna, 1982), I, 177-180, 283-287; II, 229-242; Cobo, *Obras,* II, 61.

[46] Esquivel, *Noticias,* II, 405.

XVI. EL FÉNIX MEXICANO

[1] Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis* (México, 1648), pp. 19-45. Este relato y otros aparecen en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (eds.), *Testimonios históricos guadalupanos* (México, 1982). La mejor introducción al tema sigue siendo Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano* (2ª ed., México, 1984).

[2] Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703),* ed. Antonio Castro Leal, 3 vols. (México, 1946), I, 144-146.

[3] Sánchez, *Imagen,* introducción sin paginación; véase también Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuicoltica... Santa María Totlaconantzin Guadalupe* (México, 1649). Esto aparece traducido en Torre Villar, *Testimonios,* pp. 284-308.

[4] Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tubo el santuario de la Virgen María N. Señora de Guadalupe* (2ª ed., México, 1675), pp. 14-30.

[5] Francisco de Florencia, *La Estrella del Norte de México,* reproducido en *Colecciónde obras y opúsculos pertenecientes a la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe,* 2 vols. (Madrid, 1785), II, 218-229, 281, 289-291, 388-389, 500. Nótese que Torre Villar, *Testimonios,* no reproduce el texto completo de *La Estrella del Norte.*

[6] Robles, *Diario,* I, 189; Florencia, *Estrella,* pp. 150-154, 637.

[7] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Glorias de Querétaro* (Querétaro, 1945), pp. 10-11.

[8] Para el desarrollo del culto, véase Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, *Baluartes de México* (México, 1820, ed. facsimilar 1967), pp. 41-62; Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe* (París, 1974), pp. 281-399.

[9] Cayetano Javier de Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México* (México, 1746), pp. 206-215, 228, 367-391, 471-495.

[10] La frase aparece por vez primera en Florencia, *Estrella,* p. 499.

[11] Torquemada, *Monarquía,* VI, lib. 20, cap. XIV-XV.

[12] Grijalva, *Crónica,* p. 42.

[13] San Agustín, *City of God* (edición Penguin) lib. XXII, cap. 8-9, pp. 1033-1047.

[14] Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Londres, 1981), *passim.*

[15] T. D. Kendrick, *St. James of Spain* (Londres, 1960), *passim.*

[16] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine,* 4 vols. (Chicago, 1971-1984), II, pp. 118-123, 133-135.

[17] William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, 1981), pp. 23, 38, 87-93.

[18] Ricard, *Spiritual Conquest,* pp. 102-103.

[19] Grijalva, *Crónica,* pp. 72-73.

[20] Luis de Cisneros, *Historia de el principio y origen, progressos venidos a México y milagros de la Santa Ymagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México* (México, 1621), *passim.;* véase también Grijalva, *Crónica,* pp. 82-85.

[21] Cisneros, *op. cit.,* p. 20.

[22] Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac* (México, 1986), pp. 65-73, 114-134.

[23] *Ibid.*, pp. 84-91; los documentos del caso aparecen reproducidos en Torre Villar, *Testimonios*, pp. 36-141.

[24] Sahagún, *Historia*, III, 352.

[25] Becerra Tanco, *Felicidad de México*, pp. 14, 17.

[26] Florencia, *Estrella*, pp. 314-319, 373, 383.

[27] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Piedad heroyca de Don Fernando Cortés*, ed. Jaime Delgado, (Madrid, 1960), pp. 64-65.

[28] Para este argumento véase Angel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, BP 1, 5, 2 vols. (México, 1954), II, 256-266; O’Gorman, *Destierro de sombras*, pp. 41-61.

[29] Robles, *Diario*, I, 144-146; Florencia, *Estrella*, p. 356.

[30] Erich Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature* (Manchester, 1984), pp. 11-76.

[31] Reeves, *Prophecy in the Later Middle Ages*, pp. 16-28.

[32] Sánchez, *Imagen de la Virgen María*, p. 51.

* “Nunca hizo nada igual [la virgen] con ninguna otra nación.”

[33] *Ibid.*, pp. 17, 45, 66.

[34] *Ibid.*, pp. 6, 10, 17.

[35] *Ibid.*, p. 5; Torre Villar, *Testimonios*, p. 307.

[36] *Ibid.*, p. 34

[37] *Ibid.*, p. 50.

[38] *Ibid.*, pp. 83-84.

[39] *Ibid.*, introducción, sin paginación.

[40] *Colección de obras y opúsculos*, I, 407.

[41] *Ibid.*, 408-409; véase también Manuel Trens, *María. Iconografía de la Virgen en el arte español* (Madrid, 1946), pp. 118, 149, 189.

[42] Florencia, *Estrella*, pp. 161, 565, 599, 731.

[43] *Ibid.*, pp. 6-12, 17.

[44] Torre Villar, *Testimonios*, pp. 346-347.

[45] De la Maza, *El guadalupanismo*, pp. 113-114.

[46] *Ibid.*, pp. 150, 136, 160, 168.

[47] Henry Adams, *The Education of Henry Adams*, Modero Ubrary Edition (Nueva York, 1931), p. 385.

[48] Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas*, 12 vols. (México, 1986-1988), V, 116-118.

XVII. EL PARAÍSO OCCIDENTAL

[1] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Obras históricas*, ed. José Rojas Garcidueñas (México, 1960), pp. 230, 241, 259-279, 269n, 343-352; el sabio mencionado era Athanasius Kircher.

[2] Sobre su vida, véase Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora* (Berkeley, 1929) *passim;* sobre obras, Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos* (México, 1944), pp. 119-144; sobre su reputación, Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, ed. Francisca Perajo (México, 1976), pp . 52-53, 118-119, 130; para el elogio de Gama, véase Florencia, *Estrella*, p. 42.

[3] Sigüenza, *Obras históricas*, pp. 238-241; Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraiso occidental* (México, 1684), prólogo sin paginación.

[4] Sobre Kircher, véase R. J. W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy 1500-1700* (Oxford, 1979), pp. 433-442; Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge* (Londres, 1979), pp. 18-23; las citas están en pp. 19, 56; véase también Erick Ivesen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (Copenhague, 1961), pp. 89-98; Walker, *The Ancient Theology*, pp. 102-103.

[5] Sigüenza, *Obras históricas*, pp. 247, 255, 257-259.

[6] Gemelli Careri, *Viaje*, pp. 50, 55, 129-130.

[7] Becerra Tanco, *Felicidad de México*, p. 27; Medina, *Chronica*, p. 227; Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, ed. José Gaos (México, 1954), p. 16; Sigüenza, *Paraíso occidental*, prólogo sin paginación.

[8] Sigüenza, *Obras historicas*, pp. 284-286; *Paraíso occidental*, p. 3; Gemelli Careri, *Viaje*, pp. 43-45.

[9] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Triunfo parténico*, ed. José Rojas Garcidueñas (México, 1945), p. 37; *Paraíso occidental*, pp. 3-5.

[10] Sigüenza, *Obras históricas*, pp. 255-256; Gemelli Careri, *Viaje*, p. 25.

[11] Sigüenza, *Libra astronómica*, pp. 3, 7, 141, 151; véase Elías Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII* (México, 1974), pp. 20-46.

[12] Sigüenza, *Libra astronómica*, pp. 13-14, 33, 43, 147-149, 162.

[13] Sigüenza, *Piedad heroyca*, p. 29; *Paraíso occidental*, pp. 5, 18, 48, 107-115; *Triunfo parténico*, pp. 44, 82, 244-248.

[14] Sigüenza, *Obras históricas*, pp. 99-100, 113, 141-143, 176-177.

[15] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Documentos inéditos*, ed. Irving A. Leonard (México, 1963), pp. 46, 56, 65-68.

[16] Sigüenza, *Paraíso occidental*, prólogo sin paginación; su obra *Alonso Ramirez* aparece en *Obras historicas*, pp. 1-76.

[17] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Relaciones históricas*, ed. Manuel Romero de Terreros (México, 1954), pp. 110-119, 151-155, 160-162.

[18] *Ibid.*, pp. 123-124.

[19] *Ibid.*, pp. 133, 137-139, 152-158, 171-172.

[20] Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, ed. Alfonso Méndez Plancarte, 4 vols. (México, 1951-1957), IV, 444.

[21] Octavio Paz, *Sor Juana: Her Life and Her World* (Londres, 1988); Marie-Cédle Benassy Berting, *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz* (México, 1983).

[22] Juan de Oviedo, *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios de el VP. Antonio Núñez de Miranda* (México, 1702), p. 133. Este pasaje está reproducido en Francisco de la Maza (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz ante la Historia* (México, 1980), pp. 278-282.

[23] Sor Juana de la Cruz, *Obras,* III, 3-21, 184-200; véase Paz, *Sor Juana*, pp. 339-356.

[24] Sigüenza, *Obras históricas,* pp. 246-247.

[25] Agustín de Betancur, "Tratado de la ciudad de México", impreso con paginación separada en su *Teatro mexicano,* BP 45, facsímil de la edición de 1697-1698 (México, 1971), pp. 3-4, 40-41.

[26] Baltazar de Medina, *Chrónica de la santa provincia de San Diego* (1682), pp. 230-231, 235.

[27] Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, *Gacetas de México,* ed. Francisco González de Cossío, 3 vols. (México, 1949), I, 33-35, 135-137, 150-151, 191-194.

[28] Eliza Vargas Lugo, *La iglesia de Santa Prisca de Taxco* (México, 1974); Anthony Blunt *et al.*, *Baroque and Rococo, architecture and decoration* (Londres, 1978), pp. 299-328.

[29] Matías de Escobar, *Americana thebaida,* ed. Nicolás B. Navarrete (2ª ed., Morelia, 1970), pp. 194, 244, 296-302, 312, 374, 456.

[30] Huizinga, *The Waning of the Middle Ages,* pp. 275-321; D. A. Brading, *Myth and Prophecy in Mexican History* (Cambridge, 1984), pp. 32-35.

[31] Isidro Sariñana, *El llanto del Occidente en el ocaso del más claro sol de las Españas; demostraciones fúnebres de México en las exequias del Sr. Felipe IV* (México, 1666), pp. 99-110; Gemelli Careri, *Viaje,* p. 22; Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América* (México, 1964), pp. 61-66.

[32] Félix Isidro de Espinosa, *Crónica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España,* ed. Lino Gómez Canedo (2ª ed., Washington, 1964), pp. 677-680, 746-747, 776.

[33] *Ibid.*, pp. 569-571, 608-609.

[34] Cabrera, *Escudo de armas,* pp. 212-213; José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano Americana septentrional,* 5 vols. en 2 (3ª ed., México, s. f.), II, 240.

[35] Gemelli Carcri, *Viaje,* pp. 63-64; Ajofrín, *Viaje,* pp. 77, 213-214.

[36] José de Rivera Bernárdez, *Descripción muy breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas* (México, 1732), p. 17; D. A. Brading, "The City in Bourbon Spanish America: élite and masses", *Comparative Urban Research,* 8 (1980), pp. 71-85.

[37] Betancur, *Teatro mexicano,* introducción sin paginación, II, 91-100.

[38] Cabrera, *Escudo de armas,* pp. 60-72, 74-77.

[39] Gemelli Careri, *Viaje,* p. 22

[40] Vicente P. Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII,* ed. facsimilar de la edición de 1889 (México, 1971), pp. 654-668.

[41] Juan Antonio de Ahumada, *Representación política-legal a la Majestad del Sr. D. Felipe V en favor de los españoles americanos* (Madrid, 1725). Sólo he podido consultar el ejemplar manuscrito que hay en la Biblioteca Nacional (México), mss. 1187; las referencias son a ff. 7-14, 23-25, 32, 36, 54, 61.

[42] Benito Jerónimo Feijoo Montenegro, *Teatro crítico universal,* 8 vols. (8ª ed., Madrid, 1753-1755), III, 110-125.

[43] Ajofrín, *Viaje*, pp. 82,85.

[44] AGI, México 1337, conde de Fuenclara a la Corona, 28 de febrero de 1743; véase también, Álvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento de Vico* (México, 1976), *passim;* Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought* (New Brunswick, Nueva Jersey, 1971), pp. 225-240.

[45] Lorenzo Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional,* ed. Miguel León-Portilla (México, 1974).Esta edición reproduce el discurso de Valencia y tiene una valiosa introducción; véanse pp. lxvi-lxvii, lxxi; también Lorenzo Boturini Benaduci, "Historia general de la América Septentrional", en Manuel Ballesteros Gaibros (ed.), *Documentos inéditos para la historia de España: Papeles de Indias,* vols. V y VI (Madrid, 1947-1949), I, 25-26.

[46] García, *Origen de los indios,* pp. 199, 248-254.

[47] Giambattista Vico, *The New Science,* 3ª ed. de 1744, ed. por T. G. Bergin y M. H. Fisch (Cornell, Ithaca, Nueva York, 1968), pp. 31-36; Leon Pompa, *Vico: a study of the "New Science"* (Cambridge, 1975), pp. 8-11.

[48] Vico, *New Science,* pp. 36, 65-68, 85-86, 93, 106-111.

[49] Boturini, *Idea,* pp. 33, 77-91.

[50] Boturini, "Historia", II, 144, 163, 172, 187; *Idea,* pp. 87, 103.

[51] Boturini, *Idea,* pp. 131, 147-150.

[52] Mariano (Fernández de Echeverría y) Veytia, *Historia antigua de México,* ed. C. F. Ortega, 2 vols. (2ª ed., México, 1944), I, 34; Veytía, *Baluartes de México,* p. 66; Mariano Fernández de Echeverría y Veytía, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles,* ed. Efraín Castro Morales, 2 vols. (Puebla, 1962), I, xxiii; II, 55-69, 292-293.

[53] Veytia, *Historia antigua,* I, 35, 68-71.

[54] *Ibid.,* I, 109, 149, 156, 207-209, 230.

[55] *Ibid.,* I, 115-139, 175-188, 289, 315-329; II, 40-41, 139, 164, 182.

[56] Beristáin, *Biblioteca,* II, 52-53.

[57] Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la biblioteca mexicana,* ed. Agustín Millares Carlo (México, 1944), pp. 66-67, 72, 77-78, 92-93.

[58] *Ibid.,* pp. 101-120; 167, 178, 191.

[59] *Ibid.,* pp. 142-146, 199, 219-220.

XVIII. ECLIPSE PERUANO

[1] Pedro de Peralta Barnuevo y Rocha, *Imagen política del gobierno del Exmo. Señor D. Diego Ladrón de Guevara* (Lima, 1714), pp. 43-44, 64-66, 80, 94; Pedro de Peralta Barnuevo, *Obras dramáticas,* ed. Irving A. Leonard (Santiago de Chile, 1937), pp. 261, 350-351, 358-371.

[2] Luis Alberto Sánchez, *El Doctor Océano* (Lima, 1967), pp. 15-50, 77; su biblioteca, p. 99; cita, p. 242; Pedro de Peralta Barnuevo Rocha y Benavides, *Lima fundada o conquista del Perú,* 2 vols. (Lima, 1732), prólogo sin paginación.

[3] Peralta, *Imagen política,* pp. 46-49; Peralta, *Lima fundada,* II, 259.

[4] Peralta, *Lima fundada,* I, 47; II, 259, 347-349, 355, 472; cclxxi-cclxxvi.

[5] Peralta, *Imagen política,* pp. 82-86; Peralta, *Lima fundada,* II, canto 7, cclxxxi; canto 10, cxvi, nota 67 sobre la nobleza.

[6] Pedro de Peralta Barnuevo, *Júbilos de Lima y fiestas reales* (Urna, 1723), sin ninguna paginación.

[7] Pedro de Peralta Barnuevo, *Historia de España vindicada* (Lima, 1730), pp. 2, 150-158, 191, 660-705, 1214-1215.

[8] Manuel A. Fuentes (ed.), *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú*, 6 vols. (Lima, 1859), III, 56-364; para el elogio de Peralta a Castelfuerte como su mecenas, véase su *Lima fundada*, prólogo.

[9] Fuentes, *Memorias*, III, 56, 169-171, 242; para la *mita* de Huancavelica, pp. 153-161.

[10] *Ibid.*, III, 132-134, 169-182.

[11] *Ibid.*, III, 238-246.

[12] *Ibid.*, III, 246-263.

[13] Pedro de Peralta Barnuevo, *Lima inexpugnable*, ed. Luis Antonio Eguiguren Escudero (2ª ed., Lima, 1966), xxv, xxxii.

[14] Fuentes, *Memorias*, III, 278-283, 292-324.

[15] *Ibid.*, III, 65-80, 99, 104-119.

[16] Peralta, *Relación del auto de fe* (Lima, 1733), sin paginación.

[17] Fuentes, *Memorias*, III, pp. 59-61, 126-129, 139-141.

[18] Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela, *Historia de la villa imperial de Potosí*, ed. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 vols. (Providence, Rhode Island, 1965), I, xxxiv-xlvili. Mucho debo a la introducción de Gunnar Mendoza.

[19] Arzans, *Historia*, I, 3, 7-10, 63-65, 158-168.

[20] *Ibid.*, I, 10, 64; II, 416, 420, 443; III, 59.

[21] *Ibid.*, II, 156, 321-322; III, 119; sobre las minas como infierno, I, 65.

[22] *Ibid.*, III, 82-99.

[23] *Ibid.*, III, 86.

[24] *Ibid.*, II, 144-146; III, 339-342.

[25] *Ibid.*, II, 147, 202-203, 342; III, 180-181, 261.

[26] *Ibid.*, III, 185-188.

[27] *Idem*. Sobre historiadores inventados y la guerra civil, véase la introducción, I, xlix-lx, lvii-lviii; en Masque, I, 268-276; sobre los vascos, I, 337-339.

[28] *Ibid.;* sobre los europeos I, 201; II, 157; III, 74, 80, 365; sobre los criollos, II, 161, 333-334.

[29] *Ibid.*, I, 12-16, 20-21, 31.

[30] *Ibid.*, I, 30-52; sobre Toledo I, 145, 154-155; en México y Perú, I, 94; cita, II, 139.

[31] *Ibid.*, II, 10-16, 189.

[32] *Ibid.*, I, 94; II, 190, 407-408, 412, 417, 435; cita, III, 317.

[33] *Ibid.*, III, 330, 344; sobre Antequera, III, 171, 195, 327-330.

[34] *Ibid.*, III, 317-324; véase también Scarlett O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and*

Upper Peru (Colonia, 1985), pp. 58-85.

[35] *Ibid.*, III, 73, 368, 393-395.

[36] *Ibid.*, II, 363, 386; sobre Bodino, III, 10.

[37] *Ibid.*, III, 166, 343; II, 253.

[38] Esquivel, *Noticias cronológicas*, I, 4-7, 60, 65; sobre Toledo, I, 229-241; II, 90-96.

[39] *Ibid.*, II, 220-224, 264-266, 344, 347.

[40] *Ibid.*, I, xxi-xxxix para el padre; para los repartimientos, I, 216; II, 239, 249, para Castelfuerte, II, 280; sobre Juan Santos, II, 276, 295, 300, 342.

[41] Ignacio Castro, *Relación de la fundación de la Real Audiencia del Cuzco*, ed. Carlos Daniel Valcárcel, (Lima, 1978), pp. 13, 17-18, 148-153, 162-176; véase también Daniel Valcárcel, *Ignacio de Castro* (Lima, 1953), *passim*.

[42] Castro, *Relación*, pp. 49-51, 59-61, 79-90.

[43] *Ibid.*, pp. 17-24, 34-35, 41-42, 67.

[44] Juan de Velasco, *Historia del reino de Quito*, 3 vols. (Quito, 1946), I, 101-103.

[45] *Ibid.*, I, 196-199, 202, 214-215, 267.

[46] *Ibid.*, I, 255; Juan de Velasco, *Historia del reino de Quito en la América Meridional*, ed. Alfredo Pareja Diezcanseco, BA 82 (Caracas, 1981). Esta edición sólo representa las partes II y III de la *Historia;* véanse pp. 11-17, 31.

[47] Velasco, *Historia* (1981), pp. 19-36, 54, 59-60, 69.

[48] *Ibid.*, pp. 98-99, 107, 112; sobre Quito, pp. 141-145, 155, 175, 235-236; sobre Túpac Amaru, pp. 483-486.

[49] *Ibid.*, pp. 147, 158, 205, 241, 243-244.

[50] *Ibid.*, pp. 244-250, 284-296.

[51] *Ibid.*, pp. 301-316.

[52] *Ibid.*, pp. 325, 330-333; sobre el molino, pp. 334-337.

[53] *Ibid.*, pp. 422-435; cita, p. 427; 447.

[54] *Ibid.*, pp. 403-412, 459-460, 481-482, 522-525, 537-538; sobre el reclutamiento de los jesuitas, pp. 501-502, 512-514; sobre Lutero, pp. 446, 495.

[55] *Ibid.*, pp. 328-329, 347, 356, 416.

XIX HISTORIA Y FILOSOFÍA

[1] Charles-Marie de la Condamine, *Journal du voyage fait por ordre du Roi a l'Equateur servant d'introduction a la mesure des trois premiers degrés du Méridien* (París, 1751), pp. 85, 127-128; véase también Victor W. von Hagen, *South America Called Them* (Londres, 1949), pp. 3-108.

[2] Charles-Marie de la Condamine, *Relation abregée d'un voyage fait dans l'interieur de l'Amérique Méridionale* (Maestricht, 1778), pp. 50-55.

[3] Feijoo, *Teatro crítico,* IV, 378, 384; V, 248-293; VII, 15, 319-324.

[4] Jorge Juan, *Observaciones astronómicas y físicas hechas de orden de S. M. en los reynos del Perú* (2ª ed., Madrid, 1773), la introducción presenta su biografía.

[5] Arthur P. Whitaker, "Antonio de Ulloa", *HAHR,* 15 (1935), pp. 155-194; hay una atractiva descripción de Ulloa en Joseph Townsend, *A Journey through Spain in the years 1786 and 1787,* 3 vols. (Londres, 1792), II, 152.

[6] Amédée Francois Frezier, *A Voyage to the South Seas in the years 1712, 1713 and 1714* (Londres, 1717), pp. 126, 228-231, 250-253; Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica del viaje a la América meridional,* 5 vols. (Madrid, 1748), II, 45-47, 70-81.

[7] Juan y Ulloa, *Viaje,* I, 47.

[8] *Ibid.,* I, 541, 542-560.

[9] *Ibid.,* II, 506-513.

[10] Antonio de Ulloa, *Noticias americanas* (Buenos Aires, 1944), pp. 14, 19, 83-84, 112, 229-237.

[11] *Ibid.,* pp. 175-176, 187-205.

[12] *Ibid.,* pp. 8, 159, 176, 244-256, 260, 290, 293-301, 306-313.

[13] *Ibid.,* pp. 176, 211, 263-267.

[14] Cornelius de Pauw, *Recherches philosophique sur les Americains,* 3 vols. (Londres, 1771), I, iv, xii; sobre Pauw, véase Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic 1750-1900,* trad. Jeremy Moyle (Pittsburgh, 1973), pp. 52-80.

[15] Cornelius de Pauw, *Philosophical Dissertations on tbe Egyptians and Chinese,* 2 vols. (Londres, 1795), I, 5-9, 240; II, 166, 179, 292.

[16] Georges-Louis Leclerc Buffon, *Natural History,* 10 vols. (Londres, 1747), I, 211; IV, 312-339; VII, 15, 48.

[17] Pauw, *Recherches,* I, 5-12, 24-27, 128-134; II, 40-77, 173.

[18] *Ibid.,* I, 115-121, 85, 131-134; II, 147-153.

[19] *Idem.* Sobre Las Casas, I, 18, 144-145; sobre Acosta, I, 122, II, 307; sobre los jesuitas, II, 405-410.

[20] *Ibid.;* sobre Garcilaso, I, 78-80, 259; II, 143; sobre los incas, II, 181-191; sobre los aztecas, II, 201-207; sobre los criollos, II, 157-160, III, 176.

[21] *Ibid.,* I, 140; III, 170, 410, 449; véase también Hipócrates, *Airs, Waters, Places,* Loeb Ubrary (Londres, 1973), pp. 107, 115, 121-137.

[22] William Robertson, *The Works of William Robertson D. D.,* 8 vols. (Oxford, 1825), III, 12-13, 74, 133, 168-169; véase Dugald Stewart, *Account of the Life and Writings of William Robertson D. D.* (2ª ed., Londres, 1802), pp. 108, 117-118, 274.

[23] Robertson, *Works,* VI, 61, 200-218, 397-399; VII, 172, 210-215, nota 7.

[24] Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge, 1976), pp. 113-117, 151-153; introducción de Duncan Forbes a Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society,* ed. Duncan Forbes (Edimburgo, 1966), xx-xxiv; Dugald Stewart, *The Works,* 7 vols. (Cambridge, 1829), VII, 30-32; Robertson, *Works,* VI, 259.

[25] Robertson, *Works,* VI, 246, 260, 298; Meek, *Social Science*, p. 22.

[26] Robertson, *Works,* VI, 383, 236-242, 284-316, 320, 383-385; para Ulloa y Condamine, VI, 423-428.

[27] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (Everyman ed., Londres, s. f.), pp. 135-136, 214-215.

[28] La disertación de Pernety está reproducida en Pauw, *Recherches,* III; véase III, 135-137.

[29] Robertson, *Works,* VI, 321, 247, 354-362; Meek, *Social Science,* pp. 82-89.

[30] Joseph François Lafiteau, *Customs of the American Indians compared with the Customs of Primitive Times,* ed. y trad. por W. N. Fenton y E. L. Moore, 2 vols. (Toronto, 1974), I, 90, 100, 278.

[31] Pauw, *Recherches,* II, 73; Pauw, *Dissertations on Egyptians,* I, 320; II, 121, para una enconada crítica de Kircher.

[32] Robertson, *Works,* VII, 248-249.

[33] *Ibid.,* VII, 256, 260-261, 265-266, 270-271.

[34] *Ibid.,* VII, 286-289, 300-302.

[35] *Ibid.,* VI, xiii-iv, 431; VII, notas 3, 16-17, 25, 29-32.

[36] *Ibid.,* VII, 340, 350-354; nota 48.

[37] *Ibid.,* VII, 384, 389-391, 402; nota 58.

[38] Alexander Carlyle, *Autobiography,* ed. John Hill Burton (Londres, 1910), pp. 129, 301.

[39] Guillaume Thomas Raynal, *A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the Eastand West Indies,* trad. J. O. Justamond, 6 vols. (3ª ed., Londres, 1798), II, 349-351, I,1-4.

[40] *Ibid.,* I, 24, II, 221-222, 413; III, 1-2; IV, 43; VI, 295-296.

[41] *Ibid.,* VI, 458; véase Hans Wolpe, *Raynal et sa Machina de guerre: l'Histoire des Deux Indes et ses perfectionnements* (París, 1956), pp. 10-29, 72, 129-130.

[42] *Ibid.,* V, 137, 292-302; Gerbi, *Dispute of the New World,* pp. 45-50.

[43] *Ibid.,* II, 381, 398-404; II, 406; III, 18, 25-32.

[44] *Ibid.,* II, 376, 409; III, 14, 32, 129-132, 189, 214-223, 232.

[45] *Ibid.,* III, 62, 197, sobre Las Casas; III, 148-187, 233-262.

[46] *Ibid.,* III, 193; IV, 33, 97-109, 116-129.

[47] *Ibid.,* III, 458-485; IV, 472-473.

[48] *Ibid.,* VI, cita de Paine, p. 163; véase también *The Thomas Paine Reader,* ed. Michael Foot e Isaac Kramnick (Penguin Books, Londres, 1987), p. 86.

XX. PATRIOTAS JESUITAS

[1] Thomas Jefferson, *The Writings,* Library of America (Nueva York, 1984), pp. 169-182, 184-189, 190-192, 800-801; Gerbi, *Dispute of New World,* pp. 242-243.

[2] Velasco, *Historia* (1946), I, 14-15, 109, 120-128, 247-256.

[3] *Ibid.*, I, 271-295.

[4] Juan Ignacio Molina, *The Geographical, Natural and Civil History of Chile*, 2 vols. (Londres, 1809), I, xvi-xvii, 30-31, 273; II, 19-25, 55-58, 81, 104, 168; Gerbi, *Dispute of the New World*, pp. 212-216.

[5] *Mercurio Peruano*, 31 (12 de abril de 1791), p. 282.

[6] Hipólito Unanue, *Obras científicas y literarias*, 3 vols., facsímil de la edición de 1914 (Lima, 1975), I, 39, 67-68, 73-75, 79, 174.

[7] Gerbi, *Dispute of the New World*, pp. 233-239.

[8] Pedro José Márquez, *Sobre lo bello en general y dos monumentos de arquitectura mexicana, Tajín y Xochicalco*, ed. Justino Fernández (México, 1971), pp. 132-133, 152-153.

[9] Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, ed. Mariano Cuevas (México, 1964), pp. xviii, xxi, 422; Charles E. Ronan, *Francisco Javier Clavijero S. J.* (1731-1787). *Figure of the Mexican Enlightenment. His Life and Works* (Roma, 1977), pp. 16-28, 60-76; Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (2ª ed., México, 1979), pp. 93-126.

[10] Clavijero, *Historia*, pp. 11, 25, 455-472, 478-493.

[11] *Ibid.*, pp. 34-41.

[12] *Ibid.*, pp. 201, 423, 525; Francisco Javier Clavijero, *Historia de la Antigua o Baja California*, ed. Miguel León-Portilla (México, 1970), pp. 52-53.

[13] Clavijero, *Historia*, pp. 45-47, 503-510, 517-519.

[14] *Ibid.*, pp. 239-243, 525, 542-547.

[15] *Ibid.*, pp. xxv-xxxvii.

[16] *Ibid.*, pp. xxxv-xxxvii, 193-194, 248, 531-536.

[17] *Ibid.*, pp. xvii, xxx; Ronan, *Clavijero*, pp. 188-189; Julio Le Reverend Brusone, “La historia antigua de México del Padre Francisco Javier Clavijero”, en Díaz-Thomé, *Estudios de Historiografía*, pp. 293-323.

[18] Clavijero, *Historia*, pp. 86, 159-193, 571-579, 93-126; para la crítica de Muñoz, véase Ronan, *Clavijero*, pp. 164-165; también Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Harvard, 1959), pp. 42-44, 103-108.

[19] Clavijero, *Historia*, pp. 48-66, 203-206, 210-231, 241-243, 444, 553-554.

[20] *Ibid.*, pp. 103-104, 113-114.

[21] *Ibid.*, pp. 147, 525-526; cita 45, 201; Ronan, *Clavijero*, p. 214; John Leddy Phelan, “NeoAztecism in the eighteenth century and the genesis of mexican nationalism”, en Stanley Diamond (compiladores.), *Culture in History: Essays in Honour of Paul Radin* (Nueva York, 1960), pp. 764-770.

[22] Clavijero, *Historia*, pp. 151-152, 288-292, 428-437.

[23] *Ibid.*, pp. xxix, 325-327, 336-337, 344, 356, 362-363.

[24] *Ibid.*, pp. 418, 568.

[25] *Ibid.*, pp. 431-432.

[26] *Ibid.*, pp. 213.

[27] Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras,* facsímil de las ediciones de 1792 y 1832 (México, 1978), introducción sin paginación.

[28] AGI, México 1883, Gama a la Corona, 26 de septiembre de 1790.

[29] Gama, *Descripción,* pp. 15-30, 47, 60; José Fernando Ramírez, "Notas y esclarecimientos", en William H. Prescott, *Historia de la conquista de México,* ed. Juan A. Ortega y Medina (México, 1970), p. 658.

[30] Gama, *Descripción,* pp. 33-34, 48, 85-86; parte II, pp. 3-4, 108.

TERCERA PARTE
RECONQUISTA Y REVOLUCIÓN

XXI. EL NUEVO ESTADO

[1] Biblioteca Nacional (Madrid), mss. 3650-3651, Cabildo de México a la Corona, febrero de 1766.

[2] D. A. Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico 1763-1810* (Cambridge, 1971), pp. 25-28. [Hay edición en español del FCE.]

[3] *Ibid.,* p. 26; barón de Montesquieu, *The Spirit of the Law,* trad. Thomas Nugent, 2 vols. en 1 (Nueva York, 1949), I, 372.

[4] Jerónimo de Ustariz, *Theórica y práctica de comercio y de marina* (3ª ed., Madrid, 1757), pp. 4, 46, 96, 238.

[5] José del Campillo y Cosío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (Madrid, 1789), p. 32.

[6] Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de America,* 2 vols., paginación continua, facsímil de la ed. de 1826 (Madrid, s. f.) I, 93-106, 223; Arthur P. Whitaker, "Jorge Juan and Antonio de Ulloa's Prologue to their Secret Report of 1749 en Perú", *HAHR,* 18 (1938), pp. 507-513.

[7] Juan y Ulloa, *Noticias secretas,* II, 238-288, 317.

[8] *Ibid.,* II, 417-428, 434.

[9] *Ibid.,* II, 490-518; véase Luis Merino, *Estudio crítico sobre las "Noticias secretas de América" y el clero colonial (1720-1765)* (Madrid, 1946), pp. 135-146.

[10] Juan y Ulloa, *Noticias secretas,* II, 330, 364, 385-393, 406-408, 529-534.

[11] *Ibid.,* II, 394-397, 432-442.

[12] D. A. Brading, "Bourbon Spain and its American Empire", en *Cambridge History of Latin America,* ed. Leslie Bethell, 5 vols. (Cambridge, 1984-1986), I, 389-434.

[13] Brading, *Miners and Merchants,* pp. 14-15, 26-30.

[14] *Ibid.,* pp. 45-51.

[15] *Ibid.,* pp. 86-89.

[16] *Ibid.,* pp. 36-40.

[17] Mark A. Burkholder y O. S. Chandler, *From Impotence to Authority: The Spanish Crown and the American Audiencias 1687-1808* (Columbia, Missouri, 1977), pp. 97-124.

[18] Brading, *Miners and Merchants*, pp. 37-42.

[19] Sobre Rivadeneyra véase Beristáin, *Biblioteca*, III, 210-212; también Félix Osores, "Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México", en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, BP 60 (2ª ed., México, 1975) pp. 847-848.

[20] Antonio Joaquín de Rivadeneyra y Barrientos, *El Pasatiempo*, 3 vols. (Madrid, 1752-1753) I, 64; II, 13-14, 105, 221, 256-257; III, 72, 233.

[21] *Ibid.*, II, 241-251, 258-265, 268, 301, 337.

[22] Antonio Joaquín de Rivadeneyra y Barrientos, *Manual compendio del regio patronato indiano* (Madrid, 1755), pp. 13, 181-183, 266, 272-273.

[23] "Representación humilde que hace la imperial, nobilísima y muy leal ciudad de México en favor de sus naturales" (1771), en J. E. Hernández y Dávalos (ed.), *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, 6 vols., facsímil de la edición de 1877 (México, 1985), 1, 427-455; cita en p. 427; para identificación de Rivadeneyra como autor, véase Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *Biographical Dictionary of Audiencia Ministers in the Americas*, 1687-1821 (Westport, Conn., 1982), pp. 285-286. Y su obra *From Impotente to Authority*, p. 98.

[24] Hernández, *Colección*, I, 428-430.

[25] *Ibid.*, I, 431-435, 437-438.

[26] *Ibid.*, I, 441.

[27] *Ibid.*, I, 444-446, 450-452.

[28] Melchor Paz, "Diálogo sobre los sucesos varios acaecidos en este reyno del Perú", en Luis Antonio Eguiguren (ed.), *Guerra separatista.Rebeliones de indios en Sur América, la sublevación de Túpac Amaru*, 2 vols. (Lima, 1952), I, 11-14; II, 263. Sobre la rebelión de Túpac Amaru, véase O'Phelan Codoy, *Rebellions and Revolts*, pp . 161-275; Flores Galindo, *Túpac Amaru II*, *passim*.

[29] Paz, *Diálogo*, I, 222-223, 285; II, 104-105, 117, 127-136.

[30] *Ibid.*, I, 85-87, 107-111, 132-137, 162, 188-192.

[31] *Ibid.*, I, 421; II, 77-86; véase John Leddy Phelan, *The Peopleand the King. The Comunero Revolution in Columbia*, 1781 (Madison, 1978), *passim*.

[32] Paz, *Diálogo*, I, 103; II, 293-357, 419-421.

[33] *Ibid.*, II, 388-418.

[34] *Ibid.*, I, 206-207, 293-294; II, 185, 299, 419-421.

[35] *Ibid.*, I, 244, 279, 341-346, 386-397, 433; II, 102.

[36] *Ibid.*, I, 276, 412-416; II, 91-93, 107, 109-210, 263-265, 292, 297.

[37] Daniel Valcárcel, *La rebelión de Túpac Amaru* (México, 1965), pp. 42-47, 144.

[38] Paz, *Diálogo*, I, 250, 285-286, 328-331, 361-362.

[39] *Ibid.*, I, 405-406, 411.

[40] *Túpac Amaru y la Iglesia: entología* (Lima, 1983), pp. 152-161.

[41] *Ibid.*, pp. 270-272.

[42] *Ibid.*, pp. 276-277; también Rowe, "El movimiento nacional inca del siglo XVIII",en Flores Galindo, *Túpac Amaru II*, pp. 25-32.

XXII. LA IGLESIA ERASTIANA

[1] D. A. Brading, "Tridentine Catholicism and enlightened despotism in Bourbon Mexico", *JLS*, 15 (1983), pp. 1-22.

[2] *Ibid.*, pp. 8-10.

[3] Serge Gruzinski, "La 'segunda aculturación': el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, 8 (1985), pp. 175-200; AGI, México 2714, Manuel Rubio y Salinas a Julián de Amaga, 21 de abril de 1756; la pastoral impresa de Bergosa puede encontrarse en AGI, México 2651.

[4] Citado en Gruzinski, "La 'segunda aculturación'", pp. 183-184; Brading, *Tridentine Catholicism*, pp. 17-19.

[5] Brading, *Tridentine Catholicism*, p. 18.

[6] Este caso puede encontrarse en Archivo General de la Nación, Historia 437.

[7] Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos* (México, 1770), pp. 38, 45, 68-71, 91-99.

[8] Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, *Historia de Nueva España escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés* (México, 1770), pp. 1-3, 175.

[9] Manuel Giménez Fernández, *El Concilio IV Provincial Mejicano* (Sevilla, 1939), pp. 34-38, 43-45; N. M. Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico*, 1759-1821 (Londres, 1968), pp. 35-38.

[10] Rivadeneyra, *Manual compendio*, pp. 52, 74-75, 115-116, 132, 206.

[11] Antonio Joaquín de Rivadeneyra y Barrientos, *Disertaciones que el asistente real escribió sobre los puntos que se le consultaron por el cuarto concilio mejicano en 1774* (Madrid, 1881), pp. 5-18.

[12] *Ibid.*, pp. 58-62.

[13] Mariano Cuevas (ed.), *Tesoros documentales de México siglo XVIII: Priego, Zelis, Clavijero* (México, 1944), pp. 23-59, 234-297; Ludwig von Pastor, *The History of the Popes from the close of the Middle Ages*, trad. E. E. Peele, 40 vols. (Londres, 1950), XXXVII, 7-9, 99, 180-181, 414.

[14] Hay una copia de la pastoral de Lorenzana en AGI, México 1710, 26 de septiembre de 1768; véase también Giménez Fernández, *Cuarto concilio*, pp. 78-79; Von Pastor, *History of the Popes*, XXXVIII, 239, 289.

[15] Brading, *Miners and Merchants*, 34-35, 39-41, 233-235; Alegre, *Historia*, IV, 16.

[16] Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid, 1971), pp. 181-187.

[17] AGI, Indiferente general 2973, Joaquín de Osma, 28 de enero de 1765; sobre la canonización de Palafox, véase Von Pastor, *History of the Popes*, XXXVII, 409-413; sobre la rivalidad entre franciscanos y jesuitas, véase Leucadio Doblado (Joseph Blanco White), *Letters from Spain* (Londres, 1822), pp. 445-460.

[18] Teófanes Egido, "La expulsión de los jesuitas de España", en Ricardo García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, IV. *Siglos XVII y XVIII* (Madrid, 1979), pp. 746-795.

[19] Doblado, *Letters from Spain,* pp. 447-449.

[20] Owen Chadwick, *The Popes and the European Reoolution* (Oxford, 1981), pp. 392-424; Teófanes Egido, "El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII", en Ricardo García-Villoslada, *Historia de la Iglesia,* IV 125-253.

[21] Feijoo, *Teatro crítico,* I, 189-215; II, 6-20; III, 97-99; VII, 319-326; Joel Saugnieux, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans L'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle* (Lion, 1976), *passim.*

[22] Citado en Giménez Fernández, *Cuarto concilio,* p. 168; AGI, Indiferente general 3041, 21 de agosto de 1769; véase también Mario Góngora, "Estudia; sobre el Galicanismo y la 'Ilustración católica' en América Española", *Revista Chilena de Historia y Geografía,* 125 (1957), pp. 96-151.

[23] Alonso Núñez de Haro y Peralta, *Sermones escogidos, pláticas espirituales privadas y dos pastorales,* 3 vols. (Madrid, 1806), III, 79-80, 121, 150, 160.

[24] *Ibid.,* III, 229-232, 240-242, 288-311.

[25] Pedro Rodríguez Campomanes, *Tratado de la regalía de amortización* (Madrid, 1765), pp. 9, 23-25, 46, 57, 195-196, 212, 254.

[26] Pedro Rodríguez Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767),* Jorge Cejuda y Teófanes Egido, editores (Madrid, 1977), pp. 51, 60-63, 70-73, 84-86, 147, 155-164.

[27] *Ibid.,* pp. 52, 74, 97-115, 125, 129-135, 159-167.

[28] Pedro Rodríguez Campomanes, *Juicio imparcial...* (Madrid, 1769), pp. 12-13, 25, 47, 82-86, 94-100, 147-154, 319-320; véase también Chadwick, *The Popes,* pp. 402-408.

[29] Campomanes, *Juicio imparcial,* pp. 191-206, 211-220, 235-236.

[30] *Ibid.,* prólogo, pp. 57-58, 93-95, 154-159, 262-266, 300-308.

[31] Pedro Rodríguez Campomanes, *Discurso sobre el fomento de la industria popular (1774); Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento (1775),* ed. John Reeds (Madrid, 1975), pp. 16-18, 33-36, 51-56, 76, 83, 119-123.

[32] *Ibid.,* pp. 60, 71-72, 90-95, 104-112, 130, 169-170, 246.

[33] *Ibid.,* pp. 48, 112, 153-154, 169-170.

[34] *Ibid.,* pp. 306-329.

[35] Campomanes, *Tratado de la regalía,* prólogo sin paginación; *Juicio imparcial,* p. 159; *Discursos,* pp. 23, 148; Saugnieux, *Les jansénistes,* p. 228.

[36] Gaspar Melchor de Jovellanos, *Obras,* ed. Miguel Artola, BAE 46, 50, 85-87, 5 vols. (Madrid, 1951-1956). Véase el estudio crítico de Artola en la introducción del vol. III; también John H. R. Polt, *Gaspar Melchor de Jovellanos* (Nueva York, 1971), *passim.*

[37] *Jovellanos en la Real Academia de la Historia* (Madrid, 1911), pp. 258-283.

[38] Jovellanos, *Obras,* I, 104-105; II, 12-19.

[39] *Ibid.,* I, 201-205, 215; III, 256; IV, 14-15.

[40] *Ibid.,* I, 350-351, 357, 372, 387.

[41] *Ibid .,* I, 361 y ss., 372.

[42] *Ibid.*, II, 81-82, 120-121.

[43] *Ibid.*, 83-120.

[44] Farriss, *Crown and Clergy, op. cit.*, pp. 163-196.

[45] AGI, México 1892, el arzobispo a la Corona, 24 de octubre de 1804; AGI, México 2256, el arzobispo a la Corona, 10 de abril de 1809.

XXIII. UN VIAJERO CIENTÍFICO

[1] Douglas Botting, *Humboldt and the Cosmos* (Londres, 1973), pp. 142-161; Helmut de Terra, *The Life and Times of Alexander von Humboldt*, 1769-1859 (Nueva York, 1955), p. 125.

[2] Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland, *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent during the years 1799-1804*, trad. Helen Maria Williams, facsímil de la edición de 1818-1829, 7 vols. en 6 (Nueva York, 1966), III, 36, 126-146; IV, 293, 464-465; V, 290, 484-497; véase también Gertrude Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution* (Nueva York, 1968), p. 46.

[3] Hanno Beck, *Alexander von Humboldt* (México,1971), pp. 251, 311; Charles Minguet, *Alexandre de Humboldt: historien et géographe de l'Amerique espagnole 1799-1804* (París, 1969), *passim*.

[4] George Forster, *A voyage round the World in his Britannic Majesty's sloop Resolution commanded by Captain James Cook during the years 1772-1775*, 2 vols. (Londres, 1771); Alexander von Humboldt, *Aspects of Nature in Different Lands and Different Climates*, 2 vols. (Londres, 1850), II, 301.

[5] Humboldt, *Narrative*, V, 413; Beck, *Humboldt*, pp. 139, 153, 193-195, 227-228.

[6] François de Pons, *Travels in South America*, 2 vols. (Londres, 1807), *passim*.

[7] Humboldt, *Narrative*, III, 423-430; IV, 128, 189-239.

[8] *Ibid.*, III, 363; IV, 311-343, 414; VI, 56; *Aspects of Nature*, I, 1-27.

[9] Humboldt, *Narrative*, IV, 532-534; V, 74, 161, 234-238.

[10] *Ibid.*, I, 292-294; III, 472-478; Alexander von Humboldt, *Cartas americanas*, ed. Charles Minguet, HA 74 (Caracas, 1980), pp. 69, 275.

[11] Humboldt, *Cartas americanas*, pp. 85-107; *Narrative*, I, 233-234; Botting, *Humboldt*, pp. 142-164; Beck, *Humboldt*, pp. 193-205, 218-219.

[12] Humboldt, *Narrative*, VII, 25-29, 99, 116, 144-158, 261-265.

[13] Para una lista de instrumentos, véase Humboldt, *Narrative*, I, 34-40; también Julián Adem, "Humboldt y la geofísica", en Marianne O. de Bopp *et al.*, *Ensayos sobre Humboldt* (México, 1962), pp. 18-55; Botting, *Humboldt*, pp. 209, 254.

[14] Beck, *Humboldt*, pp. 235-237; Humboldt, *Cartas americanas*, pp. 39-41; Barbara Maria Stafford, *Vóyage into substance. Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account 1760-1840* (Cambridge, Mass., 1984), pp. 92-93.

[15] Beck, *Humboldt*, p. 398; Humboldt, *Narrative*, III, 146; V, 180; VI, 392.

[16] Alexander von Humboldt, *Essai sur la géographie des plantes*, publicado como *Voyage de Humboldt et Bonptand. Première Partie* (París, 1807), *passim;* véase también Margarita Bowen, *Empiricism and Geographical Thought from Francis Bacon to Alexander von Humboldt* (Cambridge, 1981), pp. 225-227.

[17] Humboldt, *Essai sur la géographie*, p. 19; *Narrative*, III, 493-496; V, 180-183; *Aspects of Nature*, I, 14-15.

[18] Para el trasfondo científico véase Charles Coulston Gillespie, *Genesis and Geology* (Cambridge, Mass., 1951); Stephen Jay Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time* (Penguin Books, Londres, 1988).

[19] Humboldt, *Essai sur la géographie*, pp. 139-140; *Narrative*, III, 14-15; V, 161, 271-272.

[20] Humboldt, *Narrative*, III, 208-209; IV, 511-512; V, 14, 30, 46-47, 117; VI, 30; Alexander von Humboldt, *Cosmos*, 3 vols. (7ª ed., Londres, 1849), III, 64-73; Forster, *Voyage round the World*, II, 287-318.

[21] Alejandro de Humboldt, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, ed. Jaime Labastida (México, 1974), pp. 6-9.

[22] *Ibid.*, pp. 97, 112, 130, 146-185.

[23] *Ibid.*, pp. 101-102, 299, 370; también Alexander von Humboldt, *Examen critique de l'histoire de la géographie du Nouveau Continent et des progrès de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siècles*, 5 vols. (París, 1836-1839), II, 68.

[24] Friedrich Meinecke, *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*, trad. J. E. Anderson (Londres, 1972), pp. 240-249; Humboldt, *Vistas*, pp. 79-83, 87, 95.

[25] Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, ed. Juan A. Ortega y Medina (México, 1966), pp. 352-357; Humboldt, *Cartas americanas*, pp. 219-220; Brading, *Miners and Merchants*, pp. 284-291. [Hay edición en español en FCE.]

[26] Humboldt, *Ensayo político*, pp. 43-51, 103, 118-121, 210, 538, 556-557.

[27] *Ibid.*, pp. 79-82, 121-122.

[28] Los fundamentos intelectuales en que reposa el *Ensayo político* son sus "Tablas geográficas políticas del reino de Nueva España" (1804), para lo cual véase Enrique Florescano e Isabel Gil (eds.) *Descripciones económicas generales de Nueva España 1784-1817* (México, 1973), pp. 128-170.

[29] Humboldt, *Ensayo político*, libro IV, pp. 320-441. Éste sigue siendo el punto de partida de toda investigación de la producción de plata en el Nuevo Mundo.

[30] *Ibid.*, pp. 352-371; Brading, *Miners and Merchants*, pp. 129-207, 261-302.

[31] Humboldt, *Ensayo político*, pp. 472-497, 500-509.

[32] *Ibid.*, pp. 31-51, 204-207.

[33] *Ibid.*, pp. 5-6, 56-76, 95, 316-318.

[34] *Ibid.*, pp. 76, 450.

[35] *Ibid.*, pp. 6, 55-68.

[36] *Ibid.*, pp. 316-318, 251-258, 449-458.

[37] Humboldt, *Examen critique*, I, 3-5; IV, 99-108, 267-306; V, 170, 217-220.

[38] *Ibid.*, I, 3, 55; II, 34; III, 155-159.

[39] *Ibid.*,·III, 10-12, 15-25, 228-235, 272-273.

[40] Humboldt, *Cosmos,* I, 22-24, 355-356.

[41] Beck, *Humboldt,* p. 237; Himmelfarb, *Darwin,* p. 47.

XXIV. LA GRAN REBELIÓN

[1] Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Carta dirigida a los Españoles americanos por uno de sus compatriotas,* ed . Rubén Vargas Ugarte (Urna, 1971), pp. 109, 118-119, 243-253.

[2] Merle E. Simmonds (ed.), *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzman, precursor de la independencia hispanoamericana* (Caracas, 1983), pp. 167-169, 174-187, 206-230.

[3] Simmonds, *Los escritos de Juan Pablo Viscardo,* pp. 206-230.

[4] *Ibid.,* pp. 188-198.

[5] *Ibid.,* pp. 190, 200-201, 235-239.

[6] *Ibid.,* pp. 283-289, 300, 317-320, 326-329, 333-345.

[7] Viscardo, *Carta,* pp. 82-91, 97-99, 104-107, 122; véase *Escritos,* p. 227 para una definición de los criollos como nobleza.

[8] Viscardo, *Carta,* pp. 101-104, 110-116.

[9] Para los hechos de estos años véase Raymond Carr, *Spain 1808-1939* (Oxford, 1966), pp. 79-119; Francisco Martínez Marina, *Obras escogidas,* ed. José Martínez Cardos, BAE 194, 219, 2 vols. (Madrid, 1966-1968), II, 14-16, 24 -31.

[10] Jovellanos, *Obras,* IV, 347, 377-380.

[11] *Ibid.,* IV, 377.

[12] *Ibid.,* I, 505-515, 533-538.

[13] *Ibid.,* I, 549-554.

[14] María Esther Martínez Quintero, *Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz* (Madrid, 1978), pp. 151-158, 168-171; cita de la p. 174.

[15] Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-1967* (México, 1967), pp. 60-61, 80; Martínez Quintero, *Los grupos liberales,* p. 183.

[16] Jovellanos, *Obras,* IV, 471-473.

[17] Martínez Marina, *Obras*, II, 28, 44.

[18] Doblado, *Letters from Spain,* p. 342; *The Life of the Rev. Joseph Blanco White,* ed. John Hamilton Thom, 3 vols. (Londres, 1845), I, 150.

[19] Blanco White, *Life,* I, 184; Doblado, *Letters from Spain,* p. 34; José María Blanco y Crespo, *El Español,* 8 vols. (Londres, 1810-1814), I, 229-232, 411-435; III, 268-270; IV, 279-316, 372-388.

[20] Martin Murphy, *Blanco White. Self-Banished Spaniará* (New Haven, Conn., 1989), pp. 61-92; André Pons, *Recherches sur Blanco White el l'Independance des Colonies Espagnoles D'Amerique* (tesis, La Sorbone Nouvelle, París III, 1974), pp. 57-59.

[21] *El español,* II, 84-86, 101-127, 130-148, 166-200; III, 282-290; VIII, 239-252.

[22] *Ibid.,* II, 49-54, 336-343.

[23] *Ibid.,* II, 337-338; Blanco White, *Lite,* I, 188.

[24] *El Español,* IV, 26, 65-79, 109-132; James Ferguson King, "The coloured castes at the Cortes of Cadiz", *HAHR,* 32 (1953), pp. 33-64.

[25] *El Español,* I, 316; IV, 26, 44-46, 81-94.

[26] *Ibid.,* V, 410-424; HI, 22-35.

[27] *Ibid.,* IV, 421; Blanco White, *Life,* I, 200.

[28] Blanco White, *Lite,* I, 141, 395; Murphy, *Blanco White* sigue su recorrido espiritual con gran delicadeza.

[29] Doblado, *Letters,* pp. 40-42; Elizabeth, Lady Holland, *The Spanish Journal,* ed. The Earl of Ilchester (Londres, 1910), pp. 140-141; véase también *La guerra de la independencia (1808-1814): su momento histórico,* 2 vols. (Centro de Estudios Montañés, Santander, 1982), II, 208-211, 617-650.

[30] Doblado, *Letters from Spain,* pp. 57-63, 118, 218-326; Blanco White, *Lite,* I, 29-114; III, 116, 122-123.

[31] *Variedades* o *Mensagero de Londres* (Londres, 1823-1825), I (1824), 69, 115, 342.

[32] *Obra inglesa de D. José Marfil Blanco White,* ed. Juan Goytisolo (Buenos Aires, 1972), pp. 312-314, 316, 321.

[33] Blanco White, *Life,* III, 457-466; Vicente Llorens Castillo, *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra (1823-1834)* (México, 1954), pp. 327-351.

[34] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* 2 vols. (3ª ed., Madrid, 1978), II, 790-819, 1038.

[35] Blanco White, *Life,* II, 278; Murphy, *Blanco White,* pp. 198-201.

[36] John Lynch, *The Spanish American Revolutions 1808-1826* (Londres, 1973), pp. 37-87.

[37] Mariano Moreno, *Escritos políticos y económicos* (Buenos Aires, 1915), pp. 129-147, 155-158.

[38] Manuel Moreno, *Vida y memorias de Mariano Moreno* (Buenos Aires, 1918), p. 247.

[39] Manuel Lorenzo de Vidaurre, "Plan de Perú y otros escritos", ed. Alberto Tauro, vol. 5, *Colección documental de la independencia*. I. *Los ideólogos* (Lima, 1971), pp. 173-185, 217-227, 300, 306.

[40] Luis Durand Flores, *Criollos en conflicto. Cuzco después de Túpac Amaru* (Lima, 1985), pp. 42-48, 79-82, 150, 219-241.

[41] Luis Herreros de Tejada, *El Teniente General D. José Manuel de Goyeneche Primer Conde de Guaoui* (Barcelona, 1923), pp. 466-505; cita en pp. 466-468, 485-489.

[42] Gregorio Loza y Josep Barhardas (comps.), *El conato revolucionario de 1805* (La Paz, 1976), pp. 46, 54-58, 67, 173-197; véase también Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en las Andes* (Lima, 1987), pp. 145-208.

[43] Horacio Villanueva Urteaga (ed.), "La revolución del Cuzco de 1814", *Coleccion documental de la independencia del Perú*. III. *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX,* vol. 6 (Lima, 1971), pp. 85, 105, 183-193, 306.

[44] *Ibid.,* pp. 211, 216-218; Manuel Jesús Aparicio Vega (ed.), *Colección documental de la independencia,* III, vol. 7 (Lima, 1974), pp. 24-25, 547-554, 568.

[45] *Ibid .,* pp. 261-270.

[46] Vidaurre, *Escritos*, pp. 245-262, 275, 292, 301, 309; Durand Flores, *Criollos en conflicto*, pp. 150-155.

[47] Vidaurre, *op. cit.*, pp. 9-10, 199-200, 360-365, 394, 425-439.

[48] *Ibid.*, pp. 40-68, 96-107.

[49] Dominique de Pradt, *Les trois ages des colonies*, 2 vols. en 3 tomos (París, 1801-1802), I, xxviii, 182-183; II, 189-190, 203-217; III, 475-477, 509.

[50] *Ibid.*, I, 20-23, 158-162; II, 22-27; III, 306, 371; también el abate De Pradt, *Europe and America in 1821*, 2 vols. (Londres, 1822), p. 87.

[51] Pradt, *Les trois ages*, I, 57-80, 95-116; III, 382-383, 404-435.

[52] Abbé de Pradt, *The Colonies and the Present American Revolution*, 2 vols. (Londres, 1817), I, viii-x, 129, 301-304, 402-403, 443.

[53] Manuel Aguirre Elorriaga, *El Abate de Pradten la emancipación hispanoamericana 1800-1830* (Buenos Aires, 1946), pp. 68-74, 121, 228-229; Pradt, *Europe and America*, II, 156, 327.

XXV. LIBERALES Y PATRIOTAS

[1] Juan López de Cancelada, *Conducta de Iturrigaray…* (Cádiz, 1812), p. 52; Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac*, 2 vols. (Londres, 1813), I, xxxvi-xl, 42.

[2] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 5 vols. (4ª ed., México, 1968), I, 164.

[3] AGI, México 1472, marqués de Rayas, 13 de febrero de 1809.

[4] AGI, México 2545, arzobispo Lizana, 20 de febrero de 1809.

[5] Ernesto de la Torre Vinar *et al.* (comps.), *Historia documental de México*, 2 vols. (México, 1964), II, 40-49.

[6] Lucas Alamán, *Historia*, II, 391-393.

[7] Francisco Severo Maldonado, “El Despertador Americano”, en *Periodismo Insurgente*, 2 vols., facsímiles sin paginación continua (México, 1976) I, pp. 4-5, 17, 27-28, 40-43.

[8] Luis Castillo Ledón, *Hidalgo. La vida del Héroe*, 2 vols. (México, 1948), I, 54-55, 69, 88; II, 279.

[9] Lillian E. Fisher, *Champion of Reform. Manuel Abad y Queipo* (Nueva York, 1955), *passim.*

[10] “Escritos del Obispo electo de Michoacán Don Manuel Abad y Queipo”, en vol. I de José María Luis Mora, *Obras sueltas*, 2 vols. (París, 1837), pp. 4-5, 25-26, 39-41, 44, 175-273.

[11] *Ibid.*, pp. 6, 12, 22, 32-33, 64.

[12] AGI, México 2603, Informe póstumo del obispo Antonio de San Miguel, 8 de febrero de 1805.

[13] Abad y Queipo, *Escritos*, pp. 54-57, 61-62.

[14] *Ibid.*, pp. 54-56.

[15] AGI, México 2603, 8 de febrero de 1805; Abad y Queipo, *Escritos*, p. 60.

[16] Abad y Queipo, *Escritos*, pp. 80-81, 101-102.

[17] *Ibid.*, pp. 86-89, 94-95.

[18] *Ibid.*, pp. 146-149, 154-167.

[19] Manuel Abad y Queipo, *Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al Gobierno* (México, 1813); *Escritos*, pp. 4-5, 25-26, 39-44; también *Cartas pastorales*, paginación separada (México, 1811-1813), "Edicto Instructivo", 30 de septiembre de 1810; "Carta pastoral" (1813), pp. 2, 34, 49.

[20] Abad y Queipo, *Carta pastoral*, 15 de febrero de 1811, p. 12; *Carta pastoral* (1813), pp. 6-7, 19, 23-25, 29.

[21] *Ibid.*, *Carta* (1813), pp. 73-81, 88-101, 50, 52.

[22] AGI, México 2571, última petición, 30 de junio de 1825.

[23] Juan López de Cancelada, *Ruina de la Nueva España* (Cádiz, 1811), pp. 23-26, 56-58.

[24] *Ibid.*, pp. 81-83; Juan López de Cancelada, *El Telégrafo Mexicano* (Cádiz, 1813), pp. 18-20.

[25] Juan López de Cancelada, *El Telégrafo Americano* (Cádiz, 1812), núm. 20, 19 de febrero de 1812, p. 254

[26] José Miguel Guridi Alcocer, *El Censor Extraordinario* (Cádiz, 1812), núm. 59, pp. 2-27, 37, 133-135. Este número incluye su discurso ante las Cortes del 8 de enero de 1811.

[27] Andrés Cavo, Los *tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del ejército trigarante*, editado con un suplemento de Carlos María de Bustamante, 4 vols. (México, 1836-1838), III, 339-377. [Los últimos dos volúmenes fueron escritos por Bustamante.]

[28] Servando Teresa de Mier, "Cartas de un Americano", *El Español*, 11 de noviembre de 1811, 26 de mayo de 1812, reproducido en el vol. IV de José Eleuterio González, *Obras completas* (Monterrey, 1888), pp. 25, 47-50, 100-109, 150-161.

[29] Mier, *Cartas de un americano*, pp. 20, 82-85, 139-140.

[30] Andrés Quintana Roo, "Semanario Patriótico Americano", facsímil en *Periodismo insurgente*, pp. 12-165, donde se publicaron, por entregas, las cartas de Mier, 13 de septiembre a 22 de noviembre de 1812.

[31] Carlos María de Bustamante, "Correo Americano del Sur", facsímil en *Periodismo insurgente*, pp. 152-158, 209-220.

[32] Cancelada, *El Telégrafo Mexicano*, p. 254; Bustamante, *Correo americano*, pp. 194-195.

[33] Quintana Roo, *Semanario Patriótico*, pp. 12-22; Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución mexicana*, 3 vols. (México, 1961), I, 444.

[34] Ernesto Lemoine Villicaña, *Morelos* (México, 1965), pp. 13-31, 83-86, 181, 264.

[35] *Ibid.*, pp. 184-190, 264.

[36] *Ibid.*, pp. 365-379; cita en pp. 368-369. Bustamante escribió el discurso, pero Morelos lo corrigió eliminando todas las referencias a Fernando VII.

[37] Tena Ramírez, *Leyes fundamentales*, pp. 31-35.

[38] Bustamante, *Cuadro histórico*, I, 11; Guadalupe Jiménez Codinach, *México en 1821: Dominique de Pradt y el Plan de Iguala* (México, 1982), pp. 131-143.

[39] Tena Ramírez, *Leyes fundamentales*, pp. 113-119, 122-123.

XXVI. EL CRIOLLO INSURGENTE

[1] Servando Teresa de Mier, *Obras completas: El heterodoxo guadalupano,* ed. Edmundo O'Gorman, 3 vols. (México, 1981), I, 227-255.

[2] *Ibid.,* II, 63-109; véase también Nicolás León, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII,* 5 vols. (México, 1902-1908), III, 195-351.

[3] Mier, *Obras,* I, 119-122, 151, 165-171, 178-180.

[4] Servando Teresa de Mier, *Memorias,* ed. Antonio Castro Leal, 2 vols. (México, 1946), I, 108, 113, 231-238, 271-273; AGI, México 1894, Alonso Haro a la Corona, 24 de febrero de 1798; AGI, México 1440, Branciforte a la Corona, 10 de mayo de 1795.

[5] D. A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism* (Cambridge, 1985), pp. 24-65.

[6] Carlos María de Bustamante, *Continuación del cuadro histórico de la revolución mexicana,* ed. Jorge Gurría Lacroix, 4 vols. (México, 1953-1963), I, 92-93.

[7] José Guerra (Servando Teresa de Mier), *Historia de la revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac,* 2 vols. (México, 1922), II, apéndice i-xliii; Servando Teresa de Mier, *Escritos inéditos,* ed. J. M. Miquiel y Hugo Díaz Thomé (México, 1944), p. 141.

[8] Servando Teresa de Mier, *Escritos y memorias,* ed. Edmundo O'Gorman (México, 1945), pp. 33-52.

[9] Para el fechamiento de estas cartas, véase Mier, *Obras completas*, III, 59-88; para Valeriano, véase *Obras*, III, 177-182 y Mier, *Memorias,* I, 43.

[10] Véase León, *Bibliografía,* III, 253-560; Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México,* ed. Ángel María Garibay K., 4 vols. (México, 1960), II, 430.

[11] Mier, *Memorias,* II, 17; *Œuvres de Don Barthélemi de las Casas,* ed. J. A. Llorente, 2 vols. (París, 1822), II, 345, 398-428; Ruth F. Necheles, *The Abbé Gregoire* (Westport, Conn., 1971), pp. 174, 246.

[12] Henri Grégoire, *Mémoires,* 2 vols. (París, 1837), I, 321; II, 4, 51, 360; véase también Henri Grégoire, *Histoire Patriotique des Arbres de la Liberté,* precedido por un ensayo sobre su vida y sus obras, por Charles Dugaste (París, 1833), p. 38.

[13] Mier, *Memorias,* I, 206-207; también *Cartas de un americano,* pp. 137, 343-345.

[14] Juan A. Mateos, *Historia parlamentaria de los congresos mexicanos,* 11 vols. (México, 1978-1986), II, 270-271; reproducida en *Pensamiento político del padre Mier,* ed. Edmundo O'Gorman (México, 1945), p. 83.

[15] *Discurso del doctor don Servando Teresa de Mier sobre la encíclica del papa León XII* (5ª ed., México, 1825), *passim.*

[16] Mier, *Escritos inéditos,* p. 376; *Cartas de un americano,* p. 142; Mateos, *Historia parlamentaria,* I, 760, 774; II, apéndice, 85.

[17] AGI, México 1894, septiembre de 1805; AGI, México 2697, 29 de marzo de 1811.

[18] Hernández, *Colección de documentos,* VI, 757, 806-826, 877-878; Murphy, *Blanco White*, p. 178.

[19] Brading, *Origins of Nationalism,* pp. 67-70; Mier, *Cartas de un americano,* p. 51.

[20] Mier, *Historia de la revolución*, I, 238-240; *Memorias,* I, 106, 187-189.

[21] Mier, *Historia de la revolución,* I, 298-299; II, 3-4, 104-105.

[22] *Ibid.,* II, 321; Bartolomé de las Casas, *Destrucción de las Indias Occidentales,* con discurso preliminar de Servando Teresa de Mier (México, 1822), p. 29.

[23] Mier, *Historia de la revolución,* II, 166-167.

[24] Mier, *Escritos inéditos,* p. 269; *Historia de la revolución,* II, 285.

[25] Mier, *Historia de la revolución,* II, 197-199.

[26] *Ibid.,* II, 273; *Cartas de un americano,* pp. 84, 324.

[27] Mier, *Historia de la revolución,* II, 30; Servando Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia a los gefes independientes del Anáhuac llamado por los españoles Nueva España* (2ª ed., México, 1822), pp. 124, 72.

[28] Para la expedición, véase William David Robinson, *Memoirs of the Mexican Revolution* (Filadelfia, 1820); también Mier, *Memorias,* II, 61, 203; Alfonso Junco, *El Increíble Fray Servando: psicología y epistolario* (México, 1959), pp. 96, 135.

[29] Hernández, *Colección de documentos,* VI, 839; véase también Alamán, *Historia de Méjico,* V. 408.

[30] Mier, *Memorias,* II, 52, 138, 146, 166 sobre España; II, 21, 38, 50 sobre Francia; *Memoria político-instructiva,* p. 89.

[31] Mier, *Escritos inéditos,* pp. 83, 90-91, 158.

[32] Mier, *Memoria político-instructiva,* pp. 53-56; *Escritos inéditos,* pp. 382, 405-408.

[33] *Ibid.,* pp. 53, 81-83, 90-92; *Escritos inéditos,* pp. 382, 411.

[34] Mateos, *Historia parlamentaria,* I, 732, 797; Anónimo, *Idea de la conspiración descubierta en la capital del imperio mexicano* (México, 1822), p. 12.

[35] Mier, "Epistolario", en Junco, *El increíble Fray Servando,* pp. 97, 164-166.

[36] Tena Ramírez, *Leyes fundamentales,* pp. 154, 163, 165-166.

[37] Este discurso se reproduce en Mier, *Pensamiento político,* pp. 127-132

[38] Mier, *Pensamiento político,* pp. 127-131.

[39] *Ibid.,* p. 140.

[40] Mier, *Epistolario,* p. 191.

[41] *The Tom Paine Reader,* p. 65; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass., 1971), pp. 34-53.

XXVII. UN HÉROE REPUBLICANO

[1] Lynch, *The Spanish American Revolutions,* pp. 157-184.

[2] De Pons, *Travels in South America,* I, 361.

[3] Miguel Izard, *El miedo de la revolución: la lucha para la libertad en Venezuela 1777-1830* (Madrid, 1979), *passim;*

Lynch, *Spanish American Revolutions*, pp. 198-218.

[4] Simón Bolívar, *Obras completas*, ed. Vicente Lecuna, 3 vols. (Caracas, 1964), II, 54; Gerhard Masur, *Simón Bolívar* (Albuquerque, Nuevo México, 1968), sigue siendo la mejor biografía del Libertador.

[5] José Antonio Paéz, *Autobiografía*, 2 vols. (Nueva York, 1870), I, 136, 141. Sobre estos caudillos, véase John Lynch, "Bolívar and the Caudillos", *HAHR*, 63 (1983), pp. 3-36.

[6] Bolívar, *Obras*, III, 647-648.

[7] H. L. V. Ducoudray Holstein, *Memoirs of Simón Bolívar*, 2 vols. (Londres, 1830), II, 121, 167-172; L. Peru de la Croix, *Diario de Bucaramanga* (2ª ed., Lima, 1965), pp. 36, 39.

[8] Croix, *Diario*, pp. 76-81.

[9] Bolívar, *Obras*, I, 662; Lynch, *Spanish American Revolutions*, pp. 266-290.

[10] Para esta escena, véase Simón Rodríguez, *Obras*, 2 vols. (Caracas, 1975), II, 328; Daniel Florencio O'Leary, *Bolívar y la emancipación de Sur-América*, 2 vols. (Madrid, 1915), I, 88; Bolívar, *Obras*, II, 139.

[11] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975), pp. 48-82, 156-219; Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, I, 8-27; sobre Rousseau, véase Judith N. Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge, 1969), p. 212.

[12] Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Penguin Books, Londres, 1961), pp . 52, 128, 135-136; Jean-Jacques Rousseau, *The social Contract and other Discourses* (Everyman books, Londres, s. f.), pp. 38; Shklar, *Men and Citizens*, pp. 154-165.

[13] Croix, *Diario*, pp. 42, 82-83.

[14] Bolívar, *Obras*, I, 646; II, 176-178; Croix, *Diario*, pp. 71, 121-122; para el culto del héroe republicano véase Robert L. Herbert, *David, Voltaire, Brutus and the French Revolution* (Londres, 1972), pp. 70-71, 109; también Robert Rosenblurn, *Transformations of Late Eighteenth Century Art* (Princeton, 1967), pp. 70-72; Hugh Honour, *Neo-classicism* (Londres, 1968), pp. 34-36, 171.

[15] Bolívar, *Obras*, I, 161-166.

[16] *Ibid.*, I, 168-172.

[17] *Ibid.*, I, 173-174

[18] *Ibid.*, III, 674-681.

[19] *Ibid.*, III, 682-686.

[20] *Ibid.*, I, 442-443; III, 686-690.

[21] *Ibid.*, I, 551, 165-166; véase Jaime Duarte French, *Poder y política en Colombia 1810-1827* (Bogotá, 1980), pp. 13-14, 130-136.

[22] Bolívar, *Obras*, III, 729-730; Pedro Crases, "Estudios bolivarianos", vol. IV de *Obras completas* (Barcelona, 1981), pp. 367-384; Rodríguez, *Obras*, II, 310.

[23] Una traducción inglesa de la época de la Constitución boliviana puede encontrarse en John Miller, *Memoirs of General Miller*, 2 vols. (Londres, 1828), II, 404-439; véase también Bolívar, *Obras*, III, 762-770; II, 294.

[24] Bolívar, *Obras*, II, 88-91, 229, 364-367, 464; III, 294; véase también Alexander Hamilton, J. Jay, y James Madison, *The Federalist* (Everyman Books, Londres, s. f.), núm. X, pp. 41-48.

[25] Bolívar, *Obras*, III, 422-429; I, 683-685; II, 158; Páez, *Autobiografia*, II, 34; véase también J. H. Hexter, *The Vision of*

Politics, pp. 150-178.

[26] Bolívar, *Obras*, I, 709; II, 116,431.

[27] *Ibid.*, II, 430; Bolívar citó esta frase en su *Carta de Jamaica, Obras*, I, 168; y en 1828, *Obras*, II, 823. Sobre la dictadura, véase *Obras*, II, 324, 486.

[28] *Ibid.*, III, 501, 844-846.

[29] *Ibid.*, III, 20-21; II, 214, 405; III, 255. La fuente de su horror a la reputación de Sila viene de Montesquieu, "Le dialogue de Sylla et d'Eucrate", publicado con *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains el leur décadence* (editions Garnier, París, 1954), pp. 139-145.

[30] Thomas Carlyle, *Complete Works*, 17 vols. (Londres, 1888), IV, 167, 178-183, 190-197.

[31] Bartolomé Mitre, *Historia de San Martín* y *de la emancipación sudamericana*, 2 vols. (Buenos Aires, 1950), I, 55-56; II, pp. 627, 887-897, 987-998; Croix, *Diario*, pp. 31-32; Rodríguez, *Obras*, II, pp. 198, 242.

[32] José Enrique Rodó, *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal (Madrid, 1967), pp. 529-544; citas en pp. 551-553.

XXVIII. CIVILIZACIÓN Y BARBARIE

[1] R. O. Reynes (comp.), *The Beagle Record* (Cambridge, 1979), pp. 148,282.

[2] Domingo Faustino Sarmiento, *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*, colección Hispánica (Nueva York, 1961), p. 13-15, 44-45; Paul Verdevoye, *Domingo Faustino Sarmiento. Educaieur et publiciste entre 1839 et 1852* (París, 1963), pp. 52-59, 89-91.

[3] Sarmiento, *Facundo*, pp. 27-42, 58-62.

[4] *Ibid.*, pp. 64, 113-118, 136, 145-147.

[5] *Ibid.*, pp. 66-71, 88-94.

[6] *Ibid.*, pp. 15-18, 36, 116-117, 143-151, 160.

[7] *Ibid.*, pp. 88, 177, 221-227, 250.

[8] Juan Bautista Alberdi, *Grandes* y *pequeños hombres del Plata* (París, s. f.) pp. 45, 139, 298, 312, 329-330; Alberdi, *Autobiografía* (Buenos Aires, 1927), p. 64; Alberdi, *Bases* y *puntos de partida para la organización de la República Argentina* (Buenos Aires, 1943), pp. 67-68.

[9] Sarmiento, *Facundo*, pp. 110-112.

[10] Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, ed. Guillermo Ara (Buenos Aires, 1966), pp. 147-166,177.

[11] Citado en Verdevoye, *Sarmiento*, p. 379

[12] Sobre Cooper, véase Henry Nash Smith, *Virgin Land. The American West as Symboland Myth* (Cambridge, Mass., 1970), pp. 59-70; Vernon L. Parrington, *The Romantic Revolution in America, 1800-1860* (Nueva York, 1954), pp. 214-229; Charles François de Volney, *The Ruins: or, A survey of the revolutions of empires* (Londres, 1807), pp. 54-61.

[13] Citado en Enrique Anderson Imbert, *Genio y figura de Sarmiento* (Buenos Aires, 1967), p. 122; Domingo Faustino Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América*, ed. José Ingenieros (Buenos Aires, 1915), pp. 409, 449.

[14] Citado en Anderson Imbert, *Sarmiento*, pp. 17-18.

[15] Sarmiento, *Recuerdos*, pp. 71, 94, 182, 205-206.

[16] John Lloyd Stephens, *Incidents of Travel in Central Americe, Chiapas and Yucatan*, 2 vols. (Londres, 1841), I, 49, 62, 199-202, 247-250, 305, 360; II, 11-15, 52, 89-91, 207-209.

[17] *Ibid.*, I, 102-103, 155-160; II, 291-300, 356, 437-455; véase también Victor W. von Hagen, *Search for the Maya. The Store of Stephens and Catherwood* (Farnborough, 1973), pp. 110, 173.

[18] Stephens, *Incidents*, I, 128; II, 13, 363.

[19] Washington Irving, *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*, 4 vols. (Londres, 1828), I, 4, 11, 50, 120-128; III, 286; IV, 51-59.

[20] *Ibid.*, IV, 349, 359, 388; II, 52, 125-128.

[21] George Ticknor, *Life of William Hickling Prescott* (Boston, 1864), pp. 190, 208; David Levin, *History as Romantic Art* (Stanford, 1959), *passim*.

[22] William H. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*,The Modern Library (Nueva York, s. f.), p. 21, 33, 52, 91, 103, 223, 714.

[23] *Ibid.*, p. 159, 171, 195, 415, 438, 531.

[24] William H. Prescott, *History of the Conquest of Peru*, The Modern Library (Nueva York, s. f.) pp. 741-744, 762-763, 790, 817, 879-882, 988, 1124, 1232.

[25] *Ibid.*, p. 829.

[26] William H. Prescott, *Historia de la conquista de México, anotada por don Lucas Alamán y con notas críticas y esclarecimientos de Don José Fernando Ramírez*, ed. con prólogo de Juan A. Ortega y Medina (México, 1970), pp. 34-35.

[27] *Ibid.*, pp. 657-699.

[28] Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de la América mexicana*, 3 vols., (México, 1961), I, 38-39, 336; II, 332.

[29] Para una lista inapreciable de los escritos de Bustamante, véase Edmundo O'Gorman, *Guía bibliográfica de Carlos María de Bustamante* (México, 1967), pp. 39-51; Josefina Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México* (México, 1970), pp. 32-39, 78-79.

[30] Bustamante, *Cuadro histórico*, I, 200-207; Andrés Cavo, *Los tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del ejército trigarante*, editado con notas y suplemento de Carlos María de Bustamante, 4 vols. (México, 1836-1838), III, 329.

[31] Bustamante, *Cuadro histórico*, I, 37, 336-343, 367; II, 178-189, 214-222, 467.

[32] *Ibid.*, I, 431-432, 596-597; II, 5, 35, 222-223, 724.

[33] *Ibid.*, I, 51, 130-132, 395-396; II, 264-265, 426-428, 540-543; III, 35-38, 341-343.

[34] Véase O'Gorman, *Guía bibliográfica*, pp. 103-111.

[35] Carlos María de Bustamante, *Mañanas de la Alameda en México*, 2 vols. (México, 1835-1836), II, 1.

[36] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 vols. (México, 1829-1830). La disertación de Mier fue insertada sin paginación entre pp. 271-279, vol. I; véase también Bustamante, *Mañanas de la*

Alameda, I, 108-120; Carlos María de Bustamante, *La aparición guadalupana de México* (México, 1843), p. 69; sobre sus métodos editoriales, véase la introducción de Ernesto Lemoine a Carlos María de Bustamante, *Texcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes*, facsímil de la edición de 1826-1827 (México, 1970), pp. 9-51.

[37] Bustamante, *La aparición guadalupana*, pp. 6-7, 61; véase también Bustamante, *La aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México* (México, 1840), pp. v-xvii.

[38] Carlos María de Bustamante, *Continuación del cuadro histórico de la revolución mexicana*, ed. Jorge Curría Lacroix, 4 vols. (México, 1953-1963), III, 340; IV, 42, 126, 133, 151, 157, 247.

[39] Carlos María de Bustamante, *Análisis crítico de la Constitución de 1836* (México, 1842), p. 30; Bustamante, *Abajo gente baldía gritan los reformadores ó sea defensa de las órdenes religiosas* (México, 1833), pp. 2-5, 15-16; Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, IV, 14, 18, 30, 242.

[40] Carlos María de Bustamante, *Juguetillo octavo* (México, 1820), pp. 3-4, 8.

[41] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, III, 225-229; Carlos María de Bustamante, *Representación que los vecinos emigrados de la Villa de Chilapahan hecho...* (México, 1845), pp. 3-6; Carlos María de Bustamante, *El nuevo Bernal Díaz del Castillo ó sea historia de la invasión de los angloamericanos en México*, 2 vols. (México, 1847), I, 78.

[42] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, II, 228; III, 219-220, 443-446.

[43] *Ibid.*, IV, 53, 233, 372; Carlos María de Bustamante, *Apuntes para la historia del gobierno del general D. Antonio López de Santa-Anna* (México, 1845), pp. 384-386.

[44] Bustamante, *El nuevo Bernal Díaz*, II, 1721n.; Cavo, *Los tres siglos*, III, 217-218.

[45] Bustamante, *op. cit.*, I, 116-117, 134-145; II, 218, 223.

[46] *Ibid.*, I, 60; O'Gorman, *Guía bibliográfica*, pp. 22-27, 191.

[47] Bustamante, *Cuadro histórico*, I, 327; II,663.

[48] Véase la introducción de Ernesto Lemoine a Carlos María de Bustamante, *Viaje a Toluca en 1834* (México, 1969), pp. 37-38.

[49] Lorenzo de Zavala, *Ensayo crítico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, ed. Manuel González Ramírez, BP 30 (México, 1969), pp. 7, 48; José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, ed. Agustín Yáñez, 3 vols. (México, 1950), III, 9.

[50] Lucas Alamán, *Disertaciones*, 3 vols. (México, 1969), 1, 103, 109; Lucas Alamán, *Documentos diversos*, 4 vols. (México, 1946), III, 315-319, 324-328.

[51] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 5 vols. (México, 1969), IV, 461; V, 568.

[52] Anónimo, *Recollections of Service of Three Years diuring the War of Extermination in the Republics of Venezuela and Columbia by an officer of the Columbian Navy*, 2 vols. (Londres, 1828), I, 185-186.

[53] Zavala, *Ensayo crítico*, p. 579.

XXIX. EL LEVIATÁN MEXICANO

[1] Tena Ramírez, *Leyes fundamentales*, pp. 634-641, cita en p. 637; véase también Edmundo O'Gorman, *La supervivencia política novohispana* (México, 1969), pp. 60-61.

[2] José María Luis Mora, *Obras sueltas*, BP 26 (México, 1963), p. 567-674, 587-594, 650-651; Mora, *México y sus revoluciones*, I, xix; Melchor Ocampo, *Obras completas*, ed. Angel Pola, 3 vols. (México, 1978), III, 56; Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, 1821-1853 (New Haven, Conn., 1968), pp. 56-71, 122.

[3] Mora, *México y sus revoluciones*, II, 8-12, 168-170, 230; III, 8-25, 45-47, 253-255.

[4] Mora, *Obras sueltas*, pp. 6-13, 27, 47, 57-61, 110; *México y sus revoluciones*, I, 88-94, 354-376.

[5] Mora, *op. cit.*, pp. 121-127.

[6] Mora, *México y sus revoluciones*, I, 457-468.

[7] La disertación aparece en Mora, *Obras sueltas*, pp. 278-319.

[8] *Ibid.*, pp. 29, 84-89, 375-393.

[9] *Ibid.*, pp. 280-287.

[10] *Ibid.*, pp. 305-306; Mora, *México y sus revoluciones*, I, 46-48, 452-453.

[11] Mora, *México y sus revoluciones*, I, 444-456; *Obras sueltas*, pp. 305-312.

[12] Mora, *Obras sueltas*, pp. 335, 377; *México y sus revoluciones*, I, 281-285; Hale, *Mexican Liberalism*, pp. 178-179.

[13] Mora, *México y sus revoluciones*, I, 66-72, 176-178.

[14] *Ibid.*, I, 65-71,168-174.

[15] Mora, *Obras sueltas*, pp. 152-153; Hale, *Mexican Liberalism*, pp. 224-239.

[16] Mora, *México y sus revoluciones*, I, 444.

[17] Mariano Otero, *Obras*, ed. Jesús Reyes Heroles, BP 33, 34, 2 vols. (México, 1967), I, 35, 52, 58, 110.

[18] *Ibid.*, I, 99, 124-127.

[19] Ocampo, *Obras*, I, 32-36, 90-91, 106, 144, 146, 152. Todo el volumen trata de esta disputa.

[20] Jan Bazant, *Alienation of Church Wealth in Mexico: Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution, 1856-1875* (Cambridge, 1971), pp. 53-94, 168, 182, 209.

[21] Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building* (Austin, Texas, 1979), pp. 172-173.

[22] Tena Ramírez, *Leyes fundamentales*, pp. 610, 615, 625.

[23] Jorge L. Tamayo, *Epistolario de Benito Juárez* (México, 1972), p. 496.

[24] Citado en Sinkin, *The Mexican Reform*, pp. 86, 90; véase también Justo Sierra, *Obras*, 14 vols. (México, 1948), XIII, 274.

[25] David R. Madel, *Ignacio Ramírez. Ideólogo del liberalismo social en México* (México, 1980), *passim*.

[26] Luis González Obregón *et al.*, *Homenaje a Ignacio M. Altamirano* (México, 1935), pp. 3-19.

[27] Ignacio M. Altamirano, “Biografía de Ignacio Ramírez”, en su obra *La Literatura nacional*, 3 vols. (México, 1949), II, 189-234. Para el incidente en la casa de moneda, véase Sierra, *Obras*, XIII, 268.

[28] Ignacio M. Altamirano, *Discursos* (París, 1982), p. 32. Nótese que hay dos colecciones distintas de los ensayos de

Altamirano, publicadas con el mismo título, respectivamente en 1949 y 1974. Véase Altamirano, *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México,* 2ª serie (México, 1949), p. 228.

[29] Ignacio Ramírez, *Obras,* 2 vols., facsímil de la edición de 1889 (México, 1966), II, 90-101, 111, 126, 159-161.

[30] *Ibid.,* II, 226-246, 541-542.

[31] Altamirano, *Discursos,* pp. 253-256.

[32] Véase Andrés Molina Enríquez, *La Reforma y Juárez* (México, 1906), pp. 72-76.

[33] Ramírez, *Obras,* I, 190-191; II, 183, 192.

[34] *Ibid.,* I, 136.

[35] Ignacio M. Altamirano, "Revista histórica y política", en Manuel Caballero (ed.), *Primer almanaque histórico, artistico y monumental de la República mexicana* (Nueva York, 1883-1884), p. 5; Altamirano, *Biografía de D. Miguel Hidalgo y Costilla* (México, 1960), pp. 10-13; también Ramírez, *Obras,* I, 180-183, 317.

[36] Pocock, *The Machiavellian Moment,* pp. 462-505.

[37] Ramírez, *Obras,* I, 156. Según Juan Sánchez Azcona, Altamirano veneraba a Victor Hugo como a un "semidiós": véase González Obregón (ed.), *Homenaje a Altamirano,* p. 79. Raoul Girardet define esta ideología diciendo que *une le chauvinisme cocardier et le messianisme humanitaire:* en su obra *Le nationalisme Francaise 1871-1914* (París, 1966), pp. 12-14. Véase también Jules Michelet, *Le Peuple,* ed. Luden Refort (París, 1946), pp. 45, 71, 239-248, 262-266; Victor Hugo, *Les miserables,* 2 vols.) Penguin ed. (Londres, 1980), I, 316; II, 328, 351.

[38] Altamirano, *Discursos,* pp. 59, 94, 109, 135, 368-374, 388-390; Ramírez, *Obras,* I, 148, 368-389.

[39] Ramírez, *Obras,* I, 372, 411; II, 286-288, 355, 368, 392, 402, 495, 504.

[40] Altamirano, *Discursos,* pp. 351-352; Altamirano, *Revista histórica y política,* pp. 60-63, 72-74.

[41] Sierra, *Obras,* IV, 143, 230; IX, 165; XII, 395-396.

[42] Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* (México, 1965), pp. 451, 652-654, 687, 823-826, 843-845, 857.

[43] Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma* (México, 1967), pp. 16, 19-21, 258-276, 302-310, 477, 483.

[44] Sierra, *Obras,* XIII, 187, 257-258, 268, 277.

[45] Carlyle, *Complete Works,* IV, 167, 178-183, 190-197; Maquiavelo, *The Prince,* pp. 52, 128, 135-136; Rousseau, *Social Contract,* 35-38.

[46] Sierra, *Obras,* XII, 359; XIII, 565.

[47] Altamirano, *La literatura nacional,* I, 234-237, 262-265; II, 15, 144-145. Véase también Nicole Girón, "La idea de 'cultura nacional' en el siglo XIX: Altamirano y Ramírez", en Héctor Aguilar Camín (ed.) *En torno a la cultura nacional* (México, 1976), pp. 51-84; Catalina Sierra Casasus, "Altamirano íntimo", *Historia mexicana,* I (1951), pp. 97-103.

[48] Ramírez, *Obras,* I, 221-222; II, 206-209; Altamirano, *La literatura nacional,* I, 11.

[49] *Ibid.,* I, 466-472.

[50] Altamirano, *La literatura nacional,* I, 10; II, 60-67, 126, 150; Altamirano, *Discursos,* p. 288; Ramírez, *Obras,* I, 476.

[51] Altamirano, "Revista artística y monumental", en Caballero (ed.) *Primer almanaque,* pp. 90-107.

[52] Altamirano, *La literatura nacional,* I, 12, 18-81.

[53] Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío,* ed. Antonio Castro Leal, 5 vols. (México, 1965), *passim;* D. A. Brading, *Myth and Prophecy in Mexican History* (Cambridge, 1984), pp. 55-58.

[54] Altamirano, *Paisajes y leyendas* (1949), pp. 172-184, 192-194,235.

[55] *Ibid.,* (México, 1974), pp. 4-7; *Discursos,* p. 364.

[56] Altamirano, *Paisajes y leyendas* (1974), pp. 9-19; Altamirano, *Clemencia* y *La navidad en las montañas* (México, 1966), *passim*.

[57] Altamirano, *Paisajes y leyendas* (1974), pp. 56-57, 95, 119, 125, 128.

ÍNDICE GENERAL

Al igual que la defensa teológica en favor de los indios, Bartolomé de Las Casas preconiza en América la exaltación de las culturas autóctonas más representativas por el alto grado de civilización que alcanzaron: la mexicana y la inca. Una y otra vez las sociedades posteriores a la Conquista recurren al pasado precolombino para fundamentar sus reivindicaciones, rediseñar su fisonomía y puntualizar las argumentaciones en el debate sobre la conformación de su identidad.

Orbe indiano, del historiador David A. Brading, es un gran mural en el que se detallan con vigor y penetrante erudición las circunstancias que enmarcan y destacan una misma actitud presente en diversos momentos decisivos en nuestra historia: invocar a nuestros antepasados a través de sus documentos y crónicas, su literatura y arte. Y al hacerlo legitimar una tradición de voluntad de autonomía y afirmación nacional.

La independencia de las colonias españolas ilustra, sobre todo con el patriotismo criollo de los insurgentes, la actitud nacionalista, inspirada en formas y valores propios, apartados de los europeos. Frente a la ideología de la Ilustración, el pensamiento insurgente retomará las enseñanzas de Las Casas; o en Perú, el Inca Garcilaso será invocado por encima de Rousseau o Voltaire.

Si a partir del liberalismo la identidad americana se abrió a ideologías y corrientes políticas universales para acceder a la modernidad, nuestra idiosincrasia sigue buscando sus orígenes en las versiones que de éstos nos ofrece la historia. Esta obra de Brading ilumina con rigor y notable amplitud el sentido de esa búsqueda.

www.fondodeculturaeconomica.com